



*Qué
se sabe
de...*

El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales

Esther Miquel

verbo divino

*Qué
se sabe
de...*

El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales

Qué se sabe de...

Colección dirigida y coordinada por:

CARLOS J. GIL ARBIOL

*Qué
se sabe
de...*

El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales

Esther Miquel

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

© Esther Miquel Pericás

© Editorial Verbo Divino, 2011

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra)

© De la presente edición: Verbo Divino 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-446-7

(ISBN versión impresa: 978-84-9945-170-1)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Para comprender este libro

INTRODUCCIÓN

Los escritos del Nuevo Testamento nacen en un periodo histórico, un lugar geográfico y un espacio sociocultural muy concretos. Aparecen todos ellos entre los años 50 y 200 de nuestra era, en el área mediterránea y en el conjunto plural de las sociedades y agrupaciones humanas que vivían por entonces bajo el dominio de Roma. Dichos contornos delimitan el escenario donde vivieron inmersos tanto los autores del Nuevo Testamento como los inmediatos destinatarios de sus escritos.

Este libro de carácter introductorio parte de dos convicciones ampliamente compartidas en el mundo exegético contemporáneo. La primera es que un lector actual del Nuevo Testamento no puede entender los significados ni captar adecuadamente las intenciones y efectos de sus mensajes sin un conocimiento suficiente del escenario sociocultural donde surgió. La segunda, que las ciencias sociales, correctamente utilizadas, pueden contribuir de modo eficaz a la obtención de este conocimiento. Las páginas que siguen estarán dedicadas a argumentar a favor de estas dos convicciones y a exponer los principales avances que el uso de las

ciencias sociales ha posibilitado en el campo de la exégesis neotestamentaria.

El libro puede usarse de distintas maneras, según el tipo de interés que mueva al lector. Aquellos lectores que ya han asumido la necesidad de interpretar el Nuevo Testamento teniendo en cuenta el contexto sociocultural que presupone, y solo desean familiarizarse con dicho contexto, pueden prescindir de toda la primera parte y empezar a leer directamente por la segunda. También pueden prescindir de los apartados *Reflexiones metodológicas* con los que concluyen los seis capítulos de esta segunda parte. Quienes también quieran conocer las razones por las que defendemos una exégesis socioculturalmente contextualizada deberían leer, además, el capítulo 1 y el primer apartado del capítulo 2.

A los lectores que, no solo están interesados en conocer el contexto sociocultural del Nuevo Testamento, sino también de qué manera pueden las ciencias sociales contribuir a su reconstrucción, aconsejamos la lectura completa de todo el libro, empezando por la primera parte. Esta primera parte ha sido concebida como una introducción al uso exegetico de los modelos científico-sociales. En ella se abordan los principales problemas con los que el exégeta profesional suele encontrarse a la hora de aplicar los resultados de las ciencias sociales a la interpretación de los textos. También puede ser útil para el lector que, sin ser exégeta profesional, desea entender los procedimientos utilizados en libros y artículos de exégesis sociocientífica.

Las partes tercera y cuarta tituladas «Cuestiones abiertas» y «Para profundizar» respectivamente, no presuponen la lectura de la primera parte y, por tanto, son accesibles a cualquier tipo de lector. No obstante, como sus propios títulos indican, tratan cuestiones discutidas o que todavía son objeto de investigación, por lo que sus contenidos tienen un nivel de complejidad algo superior a los de los capítulos de la segunda parte.



PRIMERA PARTE

¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

Condiciones y posibilidades del uso de las ciencias sociales en la reconstrucción del contexto sociocultural del Nuevo Testamento.

Texto y contexto

CAPÍTULO 1

Los presupuestos socioculturales del lenguaje

A diferencia del, hasta hace poco dominante, pensamiento estructuralista, que concebía las obras literarias como sistemas autocontenidos sin relación con el mundo exterior, la lingüística actual ha puesto la dimensión social del lenguaje en el primer plano de sus intereses y análisis. De acuerdo con esta nueva perspectiva, inaugurada en 1955 con las charlas de John Austin en Harvard (publicadas con el título *Cómo hacer cosas con palabras*), el habla y la escritura son, ante todo, formas específicas de la acción humana y, por consiguiente, deben ser analizadas utilizando los instrumentos metodológicos de la teoría de la acción. El habla es el conjunto de los actos del habla, la escritura es el conjunto de acciones que resultan en la producción de textos escritos y el conjunto de acciones relacionadas con el uso de esos textos. Las personas hablamos y escribimos fundamentalmente para interaccionar con el mundo humano y social que nos rodea. Por tanto, una aproximación comprehensiva al lenguaje humano debe prestar especial atención a las motivaciones e intenciones de los actos del habla y de la

producción de textos escritos. Dado que las motivaciones e intenciones de la acción humana son parte de la dinámica mediante la que las personas se insertan en el mundo, un estudio completo del fenómeno del lenguaje y de sus manifestaciones en los textos escritos no puede olvidar ese mundo externo, social y natural, que motiva las acciones lingüísticas y en el que los actores de las mismas pretenden producir efectos.

¿Cómo podríamos entender el sentido de una oración de petición sin saber de qué forma concibe el orante la divinidad a la que se dirige? ¿Cómo comprender el significado de una orden, una noticia, una alabanza, una queja sin reconstruir mentalmente el tipo de contexto social en el que se expresa, la relación social existente entre quien la pronuncia y quien la recibe, las formas en que las estructuras sociales canalizan sus posibles efectos? Si reflexionamos un poco sobre este tipo de cuestiones, llegamos inevitablemente a la conclusión de que el conocimiento necesario para captar adecuadamente todo cuanto está implicado en un solo acto del habla pronunciado en el seno de un grupo humano concreto abarca todo el conocimiento social compartido por ese grupo; dicho en otras palabras: toda su cultura (F. Gerald Downing, *Doing things with words in the first Christian century*, T&T Clark, Londres-Nueva York 2000, pp. 41-56). Abarca su visión del mundo, es decir, el conocimiento compartido acerca de todo lo que el grupo reconoce como existente. Abarca su axiología, a saber, los valores compartidos y las relaciones jerárquicas que el grupo establece entre ellos. Abarca su moral compartida, o lo que es lo mismo, las metas y prioridades de la acción humana que el grupo aprueba, así como los criterios que determinan los tipos de conductas y actitudes que considera correctos para cada tipo de situación social. Abarca, finalmente, el repertorio de emociones que el grupo identifica y de

las que sus miembros se valen para manifestar sus reacciones ante las diversas experiencias. Así, retomando uno de los ejemplos anteriores, para que una oración de petición sea un acto posible del habla, el sistema cultural en el que vive el orante debe reconocer la posibilidad de que exista algún dios de tipo personal, capaz de entender al ser humano y capaz de intervenir en su vida, debe ofrecer criterios de valor que determinen qué se debe o se puede pedir a la divinidad, debe incluir normas de comportamiento acerca de cómo debe la persona dirigirse a ese dios, y debe ser capaz de dar sentido a las emociones que el orante siente durante su experiencia de oración.

El lenguaje escrito presupone incluso más conocimiento cultural que el lenguaje oral, pues hace uso de todo un complejo sistema de convenciones literarias que normalmente no aparecen explicitadas en los propios textos. Estas convenciones suelen estar relacionadas con los distintos géneros literarios, que a su vez dependen de los distintos usos que el grupo en cuestión hace de la escritura. Así, el enunciado de una norma de comportamiento, por ejemplo, «no responder a la violencia con la violencia», vendrá expresado de formas diferentes y tendrá significados diversos según esté escrita en un código de leyes promulgado por un gobierno o en una colección de consejos sapienciales de carácter tradicional. Así también, las fórmulas de alabanza a personajes prestigiosos inscritas en los monumentos públicos serán distintas y producirán efectos diferentes de las fórmulas de aprobación que un particular escribiría en una carta privada a un amigo, por más que las virtudes ensalzadas en uno y otro contexto fueran las mismas. Las primeras servirán para dar honor a las autoridades o a los benefactores de la ciudad, las segundas para expresar admiración sincera o animar al receptor. El soporte material donde se escribe un texto, el tipo de situación social en que

se lee, las formulas literarias empleadas, el estilo... son otros aspectos de la actividad literaria que aportan información necesaria para la correcta interpretación de su contenido. Esta información está enraizada en la vida cotidiana del grupo donde se ha producido el texto y, por tanto, presupone el conocimiento de su contexto sociocultural.

Aplicando las reflexiones precedentes al campo de estudio que nos ocupa, nos damos cuenta de que para entender cualquier escrito del Nuevo Testamento necesitamos habernos familiarizado primero con la cultura y la dinámica social en la que vivieron los grupos humanos que los produjeron y los usaron. Necesitamos saber cómo imaginaban el mundo circundante, cuáles eran sus valores, cómo funcionaba la sociedad en la que vivían, cómo se legitimaban sus instituciones, cuáles eran los principales grupos de interés activos en la escena pública y cuáles los colectivos marginales y las subculturas... Necesitamos saber qué funciones tenía la escritura, los distintos ámbitos de su uso, y las convenciones literarias a ellos asociadas.

Por ejemplo, ante una de las cartas paulinas recogidas en el corpus del Nuevo Testamento debemos preguntarnos, no solo por su contenido, sino por todo lo que ese contenido y la misma existencia de la carta presuponen. Debemos entender el escrito que ha llegado a nosotros como la huella de una acción o una actividad realizada por el apóstol Pablo en el seno de un grupo humano y en el contexto más amplio de la sociedad y la cultura donde ese grupo se sitúa. Una acción que tiene unas motivaciones, unas expectativas, unas estrategias; que moviliza a colaboradores, mensajeros, lectores... y que, por tanto, cuenta con unos conocimientos y unos comportamientos institucionalizados dependientes, a su vez, de las estructuras y las dinámicas socioculturales vigentes en dicho contexto. Para captar plenamente el significado de la carta a los Romanos, por ejemplo, de-

bemos poder imaginar la forma de vida de sus destinatarios, su estatus social, las motivaciones que les habían llevado a unirse y constituir una comunidad de creyentes en Cristo, su relación con las sinagogas judías de la ciudad, las razones por las que un apóstol como Pablo, que nada había tenido que ver en la formación de dicha comunidad, estaba interesado en comunicarse con ella, los medios que la sociedad ofrecía a un predicador oriental para contactar con una asociación ubicada en Roma, las expectativas que razonablemente podrían tener uno y otra respecto a este contacto, etc. Las respuestas a todas estas cuestiones condicionan el sentido de las palabras de Pablo y, por tanto, también el significado que quiso expresar con ellas y que sus destinatarios seguramente supieron entender. No es, pues, en absoluto lo mismo leer la carta a los Romanos teniendo en cuenta todos los factores que constituyen la situación sociocultural en la que fue escrita, que leerla como si fuera un documento doctrinal compuesto en un lenguaje ahistórico, y portador de significados universales y eternos.

Dificultades para acceder al contexto sociocultural del Nuevo Testamento

La distancia entre grupos humanos puede ser de tres tipos distintos: geográfica, temporal y cultural. La distancia geográfica que nos separa de los lugares donde se configuraron, fijaron y difundieron los escritos del Nuevo Testamento es una distancia que, afortunadamente, todavía hoy podemos recorrer. Quienes viajan en el siglo XXI por la cuenca del Mediterráneo pueden todavía contemplar la cuna física en la que nació el cristianismo, el entorno geográfico y natural en el que dio sus primeros pasos. Si el viajero presta atención y re-

flexiona acerca de lo que ve, se dará cuenta de la gran ventaja que para la difusión del mensaje cristiano supuso la configuración geográfica de la región: un mar interior navegable, jalonado por tres grandes penínsulas y salpicado de islas; numerosas zonas de litoral costero apto para la construcción de ciudades portuarias; una climatología templada que permite viajar a pie o en barco durante la mayor parte del año.

Las ventajas que la geografía brindó a la difusión del cristianismo ya habían sido aprovechadas con anterioridad por los colonos y comerciantes griegos y fenicios, por los ejércitos persas, cartagineses, macedonios y romanos, y por los numerosos emigrantes que intentaban alejarse del hambre, la servidumbre o la devastación de la guerra. Todos estos movimientos de seres humanos acaecidos antes del inicio de nuestra era habían contribuido a reforzar las semejanzas entre las soluciones culturales dadas por los distintos grupos humanos a los problemas de supervivencia y desarrollo planteados por entornos ecológicos parecidos. Al conjunto de rasgos culturales así compartidos por la mayor parte de la población mediterránea antigua lo denominaremos «cultura mediterránea antigua». Esta denominación no presupone que todos los aspectos y factores que normalmente configuran una cultura humana completa fueran comunes a todos los pueblos antiguos de la cuenca del Mediterráneo. Con la expresión «cultura mediterránea antigua» solo queremos referirnos a aquellas formas culturales que, consideradas a un cierto nivel de generalidad, pueden considerarse semejantes. Entre las más visibles en los restos arqueológicos hoy disponibles están: una tecnología con un nivel de desarrollo correspondiente al de las sociedades agrarias avanzadas (arado de hierro, metalurgia, técnica de navegación a vela), formas de gobierno de fuerte orientación belicista, una concepción personificada de la divinidad y un tipo de re-

lación con lo divino centrada en los sacrificios cruentos. No obstante, como mostraré a lo largo de este escrito, existieron otras muchas formas culturales compartidas que, a pesar de ser menos susceptibles de hacerse visibles en objetos materiales, no por eso fueron menos determinantes.

Entre los contactos transmediterráneos promovidos por los ejércitos, los que más influyeron en la configuración del escenario socio-cultural donde se escribió el Nuevo Testamento fueron la conquista del Mediterráneo oriental y de Mesopotamia por Alejandro Magno a finales del siglo IV a.C. y su posterior sometimiento por parte Roma en el siglo I a.C. El primero tuvo como resultado la expansión de la lengua y la cultura griegas a través de los centros urbanos y los circuitos comerciales de la zona; el segundo, la integración política y comercial de toda la cuenca mediterránea. De este modo, cuando el movimiento de los seguidores de Jesús empezó a crear sus primeras comunidades urbanas, se encontró súbitamente incorporado a una amplia red de comunicaciones e intercambios de ideas en lengua griega que facilitó enormemente la circulación de su mensaje y de sus prácticas por todas las ciudades del imperio. El hecho de que todos los documentos del Nuevo Testamento estén escritos en griego indica que fueron compuestos o traducidos en comunidades urbanas insertas en esa red, lo que a su vez explica su rápida y extensa difusión.

Como cualquier persona aficionada a viajar sabe, las distancias culturales son mucho más difíciles de salvar que las distancias geográficas. Para entender la forma de vida, los valores y los sentimientos de un grupo humano perteneciente a una cultura distinta de la nuestra no solo debemos conocer su lengua y acercarnos físicamente a él, sino también observar y/o compartir durante bastante tiempo su vida, esforzándonos por captar la coherencia de sus cos-

tumbres, creencias y criterios. Uno de los factores históricos que más ha contribuido a dificultar nuestro acercamiento a las culturas antiguas ha sido la Revolución industrial acaecida en Europa y Norteamérica durante el siglo XIX; una revolución que, habiendo sido propiciada por el desarrollo de la tecnología científica, sirvió a su vez para consolidar al conocimiento científico como la forma prioritaria de conocimiento en todas las sociedades occidentales contemporáneas. Estos cambios en el modo de producción y en el orden del conocimiento han modificado de forma definitiva las relaciones del hombre con la naturaleza, la concepción de la persona y las dinámicas culturales de la inserción y funcionamiento del individuo dentro de la sociedad.

La magnitud del foso cultural creado por la Revolución industrial implica que una persona nacida y educada en una sociedad industrial o posindustrial tiene más dificultades para entender correctamente un escrito medieval que las que un intelectual medieval tenía para entender un escrito antiguo, y que contemporáneos nuestros pertenecientes a sociedades no industrializadas muy distantes geográficamente del Mediterráneo sean más capaces de conectar con el imaginario cultural presupuesto en los primeros escritos cristianos que los actuales habitantes cristianos del sur de Europa.

El esfuerzo por acceder al imaginario cultural de las sociedades preindustriales a través de su producción escrita encuentra, en la zona cultural del Mediterráneo antiguo, otra dificultad añadida. Esta dificultad consiste en que la mayoría de los documentos preservados contienen textos de baja contextualización. Dicho en otras palabras: han sido escritos bajo el presupuesto de que los autores y los destinatarios comparten una misma realidad social y cultural. Bajo este presupuesto, se abstienen de describir y explicar todos aquellos rasgos de su realidad social que consideran evidentes –pero que un lec-

tor moderno no tiene por qué conocer—. La baja contextualización de la producción literaria antigua denota una experiencia del cambio y una concepción del mundo social radicalmente distinta a la nuestra. Para nosotros, la innovación tecnológica y los cambios en usos y costumbres que constantemente promueve son rasgos esenciales y generalmente valorados de nuestra concepción del mundo social. Conscientes de este dinamismo, los escritores contemporáneos se ven en la necesidad de informar explícitamente al lector sobre el contexto particular en el que se sitúa su obra. Para los pueblos antiguos del área mediterránea, el desarrollo tecnológico era muchísimo más lento y sus consecuencias, por tanto, apenas apreciables. Los cambios sociales que una persona podía experimentar a lo largo de su vida eran casi exclusivamente de carácter político —guerras, relevos en las élites gobernantes, modificaciones legales, etc.— y no afectaban a los valores, creencias, categorizaciones grupales e identidades sociales compartidas sobre las que se fundamentaba la vida cotidiana. En estas condiciones, no es extraño que la comunicación escrita presuponiera un contexto de significaciones compartidas mucho más amplio que el que puede presuponer hoy día.

Además de la distancia cultural que nos separa de los autores y destinatarios del Nuevo Testamento, existe también entre ellos y nosotros una importante distancia temporal. Los casi veinte siglos transcurridos desde que los seguidores de Jesús empezaron a escribir sobre los contenidos de su fe y su vida comunitaria no solo impiden nuestro contacto inmediato con su realidad sociocultural, sino que además son responsables de la desaparición de casi todas las huellas materiales que sin duda produjeron. Nunca podremos entrevistar a los miembros de las comunidades paulinas y tampoco a las gentes que fueron testigos de su actividad religiosa y organizativa. Nunca podremos recuperar los documentos, objetos materiales y estructu-

ras arquitectónicas que fueron destruidos por el paso del tiempo. Las barreras y deficiencias que la distancia temporal impone a nuestro conocimiento nos obligan a reconocer que cualquier escenario sociocultural que utilicemos para contextualizar los textos del Nuevo Testamento será siempre un contexto reconstruido con un número relativamente escaso de datos y, por tanto, un contexto hipotético.

Ante este estado de cosas, el exégeta neotestamentario debe conformarse con leer sus textos sobre contextos reconstruidos a partir de los restos documentales y arqueológicos disponibles. La exigencia más importante y básica que debemos hacer a estas reconstrucciones es que integren coherentemente todos esos datos. Sin embargo, como argumentare detenidamente en el próximo apartado, los datos por sí solos son muchas veces incapaces de sugerir el tipo de tramas relacionales y significativas en las que estuvieron insertos.

Dificultades para organizar e interpretar los datos antiguos

A pesar de los esfuerzos y avances de la arqueología y de la historia, los datos procedentes de documentos y restos materiales antiguos no son suficientes para reconstruir todos los aspectos relevantes de la sociedad y la cultura mediterráneas a principios de nuestra era. Las razones de esta deficiencia es que los datos disponibles suelen ser escasos y sesgados, su distribución espaciotemporal y social es en muchos casos muy desigual y, además, siempre necesitan interpretación.

La distancia temporal nos impide observar directamente el funcionamiento de esa sociedad. Las personas cuya actividad la hacían

funcionar han desaparecido, por lo que nos tenemos que conformar con el estudio de las huellas materiales que han dejado y que el paso del tiempo no ha conseguido borrar. Pero las huellas materiales ofrecen generalmente una información pobre y parcial de la actividad que las produjo. Así, por ejemplo, del drama humano vivido por un cautivo de guerra puede que solo nos quede un documento de compraventa emitido por un mercader de esclavos; de las dificultades y trabajos de una familia campesina durante una sequía, el esqueleto de un niño desnutrido; de la existencia de muchas mujeres, las referencias en inscripciones funerarias de su relación de parentesco con los varones que las hicieron sepultar. También se han encontrado muchos objetos antiguos cuyo uso es discutible. Así por ejemplo, ciertos colgantes que hasta hace poco eran clasificados como simples objetos de adorno, son hoy considerados por algunos historiadores como amuletos de uso mágico.

Por otra parte, tenemos muchísimos menos datos sobre la vida de la gente humilde que sobre la de los ricos y, dentro de un mismo nivel social, tenemos muchísima menos información sobre las mujeres que sobre los varones. Estas circunstancias no se deben a que la población antigua comprendiera muchos ricos y pocos pobres, muchos varones y pocas mujeres. Se debe a que las casas de los ricos suelen ser de piedra, un material resistente, y las de los pobres, de arcilla deleznable; a que los ajuares de los ricos incluyen muchos objetos duros (monedas, joyas, marfiles) y los de los pobres pocos; a que los varones ricos estaban alfabetizados y controlaban la producción de documentos, mientras que los pobres y las mujeres no tenían acceso a la escritura, por falta de conocimiento u oportunidades.

Podemos, por tanto, suponer que los restos documentales y arqueológicos están sesgados a favor de los varones ricos y poderosos de

cuyas actividades e intereses nos ofrecen bastante información, mientras que de los pobres, esclavos y mujeres solo recogen aquello que interesaba o afectaba a sus superiores. Así, no debe extrañarnos que los campesinos solo aparezcan en los documentos históricos cuando sus protestas se hacen violentas y ponen en cuestión el buen funcionamiento de la sociedad; y que las mujeres nobles solo entren en la historia, cuando participan en intrigas políticas o avergüenzan públicamente a sus maridos. Y en estas ocasiones, lo más frecuente es que el cronista –varón cliente de varones poderosos– presente una visión negativa de los campesinos y mujeres que estorban la forma de vida y los proyectos de sus patrones. Esto explica, por ejemplo, que tengamos tan pocos testimonios no cristianos sobre Jesús y que esos pocos se refieran más a su ejecución como revoltoso político y al impacto ejercido por algunos grupos de sus seguidores en el orden sociopolítico del imperio que a su vida, mensaje y proyecto. Pues, en efecto, este profeta galileo fue un hombre de ascendencia humilde cuya actividad se desarrolló siempre entre los sectores sociales más bajos de la Palestina de su tiempo. Así mismo, también podemos ahora comprender por qué los primeros escritos sobre la actividad y la enseñanza de Jesús fueron compuestos fundamentalmente a partir de tradiciones orales y solo después de que hubiera transcurrido el tiempo suficiente para que el movimiento por él liderado entre la población humilde de Galilea incorporara personas de un nivel social relativamente superior.

Para reconstruir la dinámica vital de los grupos humanos que constituyeron las sociedades del pasado necesitamos imaginar escenarios, formas de relación humana, motivaciones y sentimientos que no aparecen objetiva y explícitamente expresados en los propios restos arqueológicos y documentarios. Por tanto, si queremos que nuestra exploración del mundo antiguo dé como fruto algo más

que un mero conjunto de enunciados puramente descriptivos y desconectados entre sí, debemos aceptar que será preciso completarlos, relacionarlos e interpretarlos con la ayuda de otros conocimientos. Esos otros conocimientos con los que es necesario articular los datos antiguos para lograr una reconstrucción significativa del pasado son, necesariamente, conocimientos adquiridos por el investigador en su propio presente histórico: Son saberes generales o científicos acerca de cómo es el mundo físico, presupuestos acerca de cómo actúan las personas, y teorías mejor o peor fundadas acerca de cómo se organizan y funcionan los grupos humanos.

La combinación de estas dos fuentes de información –los datos del pasado y los conocimientos presentes del historiador– subyace a todas las descripciones del pasado ofrecidas por los historiadores, incluso a aquellas que parecen más objetivas e inmediatas. Así, por ejemplo, a la hora de determinar la amplitud de los viajes marítimos realizados por una población mediterránea antigua, el historiador usa, además de los datos aportados por los restos arqueológicos de sus embarcaciones, muchos conocimientos actuales sobre flotabilidad, navegación y climatología del Mediterráneo.

La perspectiva del investigador

En la investigación histórica, el historiador ejerce un papel mucho más activo, creativo y determinante de lo que normalmente suponen los no expertos en la materia. Como ya he sugerido en páginas anteriores, lo que el historiador hace no es recuperar el pasado, sino reconstruirlo. Y su reconstrucción está siempre configurada desde unos intereses y una perspectiva particular. A nadie se le escapa la diferencia abismal que existe entre la historia tradicional exclusiva-

mente interesada en las políticas de las élites gobernantes y sus guerras, y la historia social que intenta descubrir cómo vivía la gente corriente de otras épocas. Una y otra forma de hacer historia responden fundamentalmente a las diferentes situaciones sociales de los investigadores dedicados a la tarea y a los diferentes intereses de las instituciones para las que trabajan.

Hoy día, la mayor parte de los historiadores limitan sus reconstrucciones a aspectos o cuestiones parciales de la época que estudian. Entre los especializados en la antigüedad romana, hay quienes investigan el funcionamiento de la economía, otros que buscan dilucidar la relación entre demografía y política, otros que se centran en la institución de la casa y su función social, etc. Aunque todos tengan a su disposición el mismo conjunto de datos documentales y arqueológicos, cada uno los analiza desde una perspectiva particular y cada uno se esfuerza por imbuirles de significado mediante un tipo específico de relaciones. Así, un diálogo de Platón puede proporcionar información, no solo sobre la filosofía de su autor, sino también sobre algunos tipos de relaciones sociales en la Atenas del siglo IV; los archivos de contratos matrimoniales pueden aportar información, no solo sobre la institución antigua del matrimonio, sino también, sobre determinadas variables demográficas; las colecciones de lápidas funerarias han servido tanto para estudiar creencias populares sobre el más allá, como para sacar a la luz las prácticas de ocultamiento de las identidades personales femeninas en la Grecia antigua. También los escritos del Nuevo Testamento pueden ser utilizados para extraer de ellos datos sobre el entorno social en el que fueron escritos. Así, por ejemplo, algunas parábolas de Jesús proporcionan información valiosa sobre la contratación temporal de jornaleros, las prácticas de aparcería y el endeudamiento campesino en la Palestina rural del siglo I, y las cartas de Pablo permiten

avanzar en el estudio del fenómeno sociocultural de las asociaciones voluntarias en el Imperio romano. La sensibilidad para detectar información útil no intencionada en documentos y objetos antiguos es una de las capacidades desarrolladas por la historiografía actual que más ha mejorado su precisión y rendimiento.

Esta tendencia a limitar la perspectiva desde la que se estudia el pasado ha ido generalmente acompañada de un control cada vez más riguroso en el manejo de datos y de hipótesis interpretativas. La investigación histórica actual invierte mucho tiempo y esfuerzo en recopilar y catalogar gran cantidad de objetos antiguos que hasta hace relativamente poco eran relegados por su escaso valor. Hoy día, por ejemplo, se coleccionan monedas antiguas de toda clase, incluso las monedas de bronce de menor tamaño, y se considera importante conocer, no solo los diferentes tipos o acuñaciones existentes, sino también su relativa abundancia y la densidad de su presencia en los distintos yacimientos. Todos estos datos sirven para evaluar el uso que los diferentes grupos sociales hacían de los diferentes tipos de moneda, la dinámica de la circulación monetaria y el grado de monetarización de la economía en las distintas regiones del imperio. Una atención análoga se presta a las inscripciones funerarias, a los restos de cerámica, a los grafitis escritos en las paredes y muros urbanos, a los contratos de compraventa y a otros muchos restos de apariencia poco vistosa que la historia tradicional de «reyes y batallas» solía despreciar.

Para organizar e interpretar estas grandes colecciones de restos antiguos los historiadores actuales recurren cada vez con más frecuencia a modelos de las ciencias sociales. Durante las últimas décadas, las ciencias sociales se han ido multiplicando y subdividiendo a una velocidad creciente. Una de las causas de esta proliferación es la constante innovación metodológica y la incesante búsqueda de

nuevas aproximaciones experimentales; otra, el nuevo interés por ciertos aspectos de la dimensión social del ser humano que hasta hace poco habían sido ignorados o considerados irrelevantes. Piénsese, por ejemplo, en la variedad de metodologías que se aplican hoy al estudio de la memoria, o en el descubrimiento relativamente reciente de la dimensión cultural de las emociones y del importantísimo papel que juegan en todos los ámbitos de la vida personal, grupal y social.

Las ciencias sociales estudian al ser humano en sociedad. Unas se centran fundamentalmente en el individuo, esforzándose por entender cómo le afecta o le influye el entorno social. Este es el caso de todas las disciplinas incluidas en la psicología social. Otras se centran más en la organización y funcionamiento de los grupos o los colectivos humanos, lo que suele motivar que se las clasifique como ramas o subdivisiones de la sociología. Sin embargo, es difícil sus- traerse a la conclusión de que, en el conjunto de las ciencias socia- les, la relación entre el énfasis puesto sobre el individuo y el puesto sobre el entorno social forma un continuo y que no es acertado em- peñarse en hacer clasificaciones nítidas en función de este paráme- tro. De hecho, se constatan muchos solapamientos. Así, por ejem- plo, las teorías sobre la formación de la memoria colectiva y su influencia en la construcción de identidades grupales pueden consi- derarse simultáneamente incluidas en la psicología social y en la so- ciología de grupos.

Aunque las sociedades y los grupos humanos son ciertamente mu- cho más que la suma de sus miembros, su funcionamiento y su transformación en el tiempo dependen siempre de las acciones, de- cisiones y conductas de personas concretas. Dicho en otras pala- bras: no existen sujetos colectivos. Ahora bien, la persona humana tiene dos capacidades que dificultan enormemente cualquier inten-

to de convertir su comportamiento en objeto de predicción científica. Estas son su capacidad para aprender de la experiencia, tanto de la propia como de la ajena, y su capacidad para imaginar posibilidades alternativas a casi cualquier situación presente. Gracias al aprendizaje puede el individuo evitar muchas situaciones no deseadas, y gracias a la imaginación puede darse a sí mismo la motivación suficiente para actuar persiguiendo objetivos todavía inexistentes. A pesar de que los planes fracasados y los objetivos no alcanzados abundan en casi todas las biografías personales, esta tendencia innata a tantear constantemente el ámbito de lo posible imaginado dota a la humanidad de una creatividad prácticamente incontrolable.

Hoy día son muy pocos los investigadores sociales que creen poder predecir los comportamientos de las personas o las transformaciones globales de las sociedades. La experiencia diaria demuestra que ni siquiera podemos predecir las estrategias económicas del pequeño grupo de personas que controlan las finanzas mundiales; a pesar de que el comportamiento económico es mucho más limitado y está mucho más regulado que la mayoría de los demás ámbitos de la acción humana.

Generalmente, los conocimientos que ofrecen las ciencias sociales solo pretenden proporcionar instrumentos conceptuales adecuados para analizar aspectos relevantes de la realidad social y dilucidar las posibles relaciones existentes entre ellos. Estos conocimientos permiten comprender muchos fenómenos sociales, señalar las influencias que unos factores pueden tener sobre otros, y orientar el diseño de estrategias políticas preventivas, pero en muy pocos casos sirven para hacer pronósticos fundamentados. Para el uso que los historiadores hacen de las ciencias sociales, este tipo de conocimiento es, no obstante, suficiente. El pasado está ya dado, y lo que deseamos obtener de su estudio es una visión significativamente co-

herente de las formas de vida de nuestros antecesores y de las dinámicas sociales implicadas en su transformación a lo largo del tiempo. Los estudiosos de los orígenes históricos del cristianismo no pretendemos poder decir que «las cosas fueron como necesariamente tenían que ser».

El uso de las ciencias sociales en la investigación histórica

CAPÍTULO 2

En el capítulo anterior hemos visto que la investigación histórica es una reconstrucción del pasado en la que los intereses y conocimientos del investigador juegan un papel determinante. Ahora bien, a nadie se le escapa que usar un conocimiento adquirido en el presente para reconstruir el pasado entraña un importante riesgo de error. De ahí que debamos exigir a este uso, como condición necesaria de su correcta aplicación, que sea un uso consciente, justificable y controlado. En los párrafos que siguen explicaré cómo deberíamos proceder para lograr este objetivo.

Interpretar el pasado desde el presente

La proyección inconsciente o ingenua de presupuestos interpretativos propios de nuestra cultura moderna occidental sobre datos provenientes de culturas pasadas es la mayor fuente de errores históricos. Un ejemplo relevante para el tema que nos ocupa es la incapacidad manifestada por muchos lectores modernos para

percibir la problemática que el concepto de «impureza» generaba en el mundo antiguo, especialmente en el ámbito de la cultura judía. Dado que nosotros carecemos de un concepto equivalente, muchos lectores no especialistas suelen entender la impureza en términos de suciedad o de pecado, especialmente de pecado relacionado con el comportamiento sexual. Pero la noción judía de impureza no pertenece al ámbito de la higiene ni al de la moral, sino al del culto.

La impureza es un estado corporal que inhabilita para la participación en el culto divino. Puede afectar a una persona, a una ofrenda, animal o vegetal, y también a objetos inanimados, como por ejemplo un altar. En la cultura judía, las principales fuentes de impureza son la sangre, los fluidos genitales y los cadáveres. Así, tener relaciones sexuales hace impura a la pareja, pero esto no significa que tener relaciones sexuales sea pecado. Lo único que significa es que, inmediatamente después de yacer juntos, no pueden participar en el culto divino. Pero la pureza se puede recuperar practicando determinados ritos (baños, abluciones y otros) y dejando pasar el periodo de tiempo prescrito.

Hay pecados que implican impureza, como el asesinato o el adulterio, pero la razón de ello no está en la inmoralidad del acto en sí, sino en el hecho de que dicho acto implica derramamiento de sangre o emisión de fluidos genitales. Lo que sí es pecado es participar en el culto divino sabiéndose en estado de impureza. Cuando un autor antiguo califica una falta moral de impureza, lo que realmente intenta expresar es que Dios aborrecería cualquier forma de culto que pudiera ofrecerle el pecador. Dicha idea aparece expresada con toda su fuerza en Is 1,10-20. Reproduzco los versículos más relevantes:

Aborrezco con toda el alma vuestros novilunios y celebraciones;
 Se me han vuelto una carga inaguantable.
 Cuando extendéis vuestras manos para orar, aparto mi vista;
 Aunque hagáis muchas oraciones, no las escucho;
 Pues tenéis las manos manchadas de sangre.
 Lavaos y purificaos; apartad de mi vista vuestras malas acciones.
 Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien.
 Buscad el derecho, proteged al oprimido,
 Socorred al huérfano, defended a la viuda.

(Is 1,14-17).

Antes de usar nuestros propios conocimientos para interpretar un conjunto de datos del pasado, debemos preguntarnos hasta qué punto es justificable. Hay casos bastante claros. Así, todo el conocimiento que nos proporcionan las ciencias naturales puede ser usado sin ningún reparo, siempre y cuando no se lo atribuyamos a los personajes del pasado, sino que lo utilicemos únicamente para extraer consecuencias objetivas de datos referidos a fenómenos naturales. La justificación de este uso generalizado es que no hay razones para pensar que la materia inerte y los seres vivos de antaño fueran diferentes a los de nuestros días. Podemos, por ejemplo, suponer que, bajo unas mismas condiciones de trabajo, una persona del siglo I consumía el mismo número de calorías que una persona del siglo XXI. Este criterio nos permite calcular de forma aproximada la producción de cereal necesaria para alimentar correctamente a una familia campesina de un número determinado de miembros; lo que a su vez nos ayuda a traducir datos arqueológicos y documentales relativos al tamaño medio de las familias campesinas y de las propiedades rurales antiguas en términos de «requerimientos mínimos para la subsistencia» y de «producción excedentaria». Con los datos así traducidos podemos plantear y, en algunos casos, resolver cuestiones tan importantes como el grado y la extensión de la malnutrición en las sociedades antiguas. De aná-

loga manera, podemos utilizar los resultados de las investigaciones biomédicas sobre las consecuencias de la falta de alimento o del aislamiento sensorial en la conciencia humana con el fin de explicar algunos efectos extraordinarios de ciertas prácticas religiosas antiguas, como el ayuno y el retiro en el desierto (John J. Pilch, *Visions and healing in the Acts of the Apostles. How the early believers experienced God*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2004, pp. 2-3).

El uso de los conocimientos científico-sociales para la reconstrucción de los contextos socioculturales del pasado debe ser más selectivo que el las ciencias naturales, pues como ya he indicado anteriormente, la orientación y variedad metodológica de las disciplinas incluidas en la categoría de las ciencias sociales son muy grandes. El siguiente apartado estará dedicado a clasificarlas en función de la utilidad que pueden tener para los estudiosos de las sociedades y culturas mediterráneas de la época romana.

Tipos de modelos científico-sociales

Entre la gran variedad de disciplinas que se incluyen hoy bajo la denominación de «ciencias sociales» el historiador de la Antigüedad debe distinguir fundamentalmente los tres siguientes tipos:

- 1) El primer tipo es el de las ciencias sociales cuyos instrumentos de análisis presuponen las estructuras y el contexto cultural de las sociedades industriales o posindustriales.
- 2) El segundo tipo es el de las disciplinas centradas en el estudio de sociedades actuales poco industrializadas que, por una razón u otra, mantienen todavía vigentes algunas instituciones tradicionales preindustriales.

3) El tercer tipo está constituido por las ciencias sociales que investigan aspectos muy generales de las relaciones entre sujeto y sociedad y que, por tanto, pueden ser adaptadas al estudio de cualquier grupo humano independientemente de la complejidad de su estructura social y de su tecnología.

Entre las del primer tipo están, por ejemplo, las teorías sobre la toma de decisiones en una economía global, los estudios sobre el impacto de los medios de comunicación en la psicología individual, y los modelos sociológicos que intentan explicar las dinámicas de los movimientos obreros en el capitalismo moderno. Evidentemente, el conocimiento aportado por estas disciplinas no es en ningún caso aplicable a las sociedades antiguas.

Entre las ciencias sociales del segundo tipo, la más útil para el estudio del Nuevo Testamento es la antropología social y cultural. La antropología social y cultural estudia los grupos humanos prestando especial atención a la coherencia entre sus estructuras y dinámicas sociales, por una parte, y sus creencias y valores, por otra. Aunque actualmente su objeto de estudio incluye las sociedades industrializadas de las que los propios investigadores forman parte, sigue dedicado gran parte de sus esfuerzos a la investigación de grupos humanos en los que el impacto de la Revolución industrial y de sus ondas expansivas no ha destruido totalmente las formas de vida tradicional. Es en esta última esfera de la investigación antropológica tradicional donde el estudioso de sociedades antiguas encuentra la ayuda más eficaz. Entre los numerosos informes monográficos sobre grupos humanos particulares (etnografías) realizados por los antropólogos puede, efectivamente, hallar estudios de sociedades actuales cuyos niveles de desarrollo tecnológico y grados de complejidad estructural son similares a los de las sociedades antiguas en las que está interesado. Una lectura atenta de estas etnografías o

monografías puede, por tanto, ayudarle a descubrir criterios de interpretación que con solo su bagaje cultural industrial o posindustrial nunca habría logrado concebir.

Por otra parte, la investigación antropológica pone a disposición del historiador muchos y variados estudios comparativos de rasgos o fenómenos culturales que están presentes en un amplio abanico de grupos humanos. Estos estudios, que el lenguaje especializado denomina «etnologías», son de gran utilidad, pues no se limitan a describir los matices del rasgo o fenómeno estudiado en cada uno de esos grupos, sino que procuran además determinar sus relaciones con otros rasgos importantes de la vida social, como por ejemplo las instituciones, las dinámicas económicas, los comportamientos típicos, las clasificaciones y funciones que dividen a la población, las relaciones con otros grupos, etc.

Aquellas etnologías cuyos resultados pueden ser presentados de forma sistemática y coherente son lo que habitualmente denominamos «modelos antropológicos». Tenemos interesantes modelos antropológicos sobre, por ejemplo, las relaciones interpersonales de patronazgo, las estructuras familiares de tipo patriarcal, el uso moral y político del fenómeno de la posesión espiritual, etc. Estos modelos tienen un carácter transcultural, es decir, son aplicables a todos los casos pertenecientes a una categoría de grupos humanos. Esta categoría se determina estudiando casos particulares con un aire de familia y seleccionando entre ellos el conjunto de requisitos que el investigador considera más significativos para definir y delimitar su campo de estudio. En la medida en que una sociedad del pasado cumple estos requisitos, podremos aplicarle también a ella el correspondiente modelo. Así, por ejemplo, el modelo de las relaciones de patronazgo es válido para cualquier sociedad en la que existe alguna forma institucionalizada de relación interpersonal vo-

luntaria y asimétrica; el modelo de la familia patriarcal es válido en cualquier sociedad en la que el grupo básico de reproducción y socialización primaria esté formado por un varón dominante y un conjunto de esposas y descendientes; el modelo sobre el uso moral y político del fenómeno de la posesión es válido para cualquier grupo humano donde esté vigente la creencia en la existencia de espíritus capaces de poseer a las personas y existan expertos religiosos supuestamente capaces de controlarlos, etc. Estos ejemplos de modelo son importantes, pues los datos documentales disponibles indican que todos los grupos humanos incluidos en el antiguo Imperio romano cumplían con los requisitos de su aplicabilidad.

En síntesis, podemos decir que la antropología social y cultural ofrece dos tipos de estudio con distintas posibilidades de aplicación. Las etnografías o monografías, que sirven como ejemplos heurísticos para estimular la imaginación del historiador y ayudarle a determinar qué elementos o aspectos de su material podrían ser culturalmente significativos. Y las etnologías, que ponen a su disposición estudios comparativos cuyas conclusiones tienen validez en tipos característicos de sociedades.

Las ciencias sociales de aplicación universal son, fundamentalmente, la psicología social, en la que incluimos gran parte de las ciencias de la conducta, y aquellas partes o subdisciplinas de la sociología que estudian aspectos comunes a todas las sociedades o grupos humanos. Entre los modelos procedentes de la psicología social los más importantes para el historiador son los relativos a la formación de la identidad personal, al proceso de socialización primaria, a la construcción de la memoria colectiva, y a la conflictividad intergrupal. Todos estos modelos son válidos en cualquier sociedad, pues parten exclusivamente de aquellas capacidades y necesidades psicológicas que hacen del ser humano un ser social.

Entre los modelos sociológicos generales es posible distinguir dos tipos. Los modelos del primero son fruto de la síntesis y sistematización de una gran cantidad de información procedente de diversas culturas y periodos históricos y, por tanto, también pueden aplicarse al análisis e interpretación de los datos antiguos. Un ejemplo ilustrativo es la teoría de la estratificación social de Lenski, en la cual se establecen interesantes relaciones explicativas entre la economía y el desarrollo tecnológico de una sociedad, por un lado, y la organización de la misma en grupos de poder, por otro (Gerhard E. Lenski, *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1969).

Los modelos del segundo tipo son de carácter más teórico y lo que esencialmente hacen es proporcionar al investigador un conjunto de conceptos técnicos válidos para el análisis de cualquier sociedad. Algunos de estos modelos, han sido el fundamento de corrientes importantes de pensamiento sociológico que pretendían explicar todos los fenómenos sociales desde una única perspectiva. Este es, por ejemplo, el caso de la sociología funcionalista y el de la sociología conflictual. Hay, no obstante, muchos investigadores que, a pesar de no estar adheridos a ninguno de estos movimientos, reconocen la pertinencia de aplicar modelos funcionalistas o modelos conflictuales en algunos estudios particulares.

Cautelas para el uso de las ciencias sociales en la reconstrucción histórica

De acuerdo con lo dicho más arriba, el uso de nuestros conocimientos presentes para interpretar los datos del pasado, además de ser consciente y justificable debe ser controlado. En otras palabras,

es necesario tener constancia de los momentos en los que hacemos intervenir dicho conocimiento y de sus implicaciones en nuestros argumentos posteriores.

La exigencia de controlar las hipótesis, conceptos y criterios utilizados en la investigación concierne a todas las ciencias, pues es lo que permite detectar tanto los errores como las hipótesis incorrectas de las que estos derivan. Pero en nuestra investigación esta exigencia es, si cabe, más necesaria, ya que en ella utilizamos criterios de análisis procedentes de un contexto sociocultural (el nuestro) distinto de aquel del que proceden los datos analizados (el mundo antiguo).

Uno de los problemas más perniciosos provocados por esta falta de control es la imprecisión y confusión terminológica. No es raro que el investigador traduzca a su propio idioma términos de la lengua utilizada en la sociedad antigua que está estudiando. Ahora bien, puede ocurrir, y ocurre con bastante frecuencia, que los términos antiguos y sus traducciones modernas se refieran a realidades o fenómenos socioculturales no totalmente idénticos. En consecuencia, todo el discurso académico subsiguiente estará contaminado por la imprecisión y podrá ocasionar errores importantes en la interpretación de los datos.

Así, por ejemplo, el historiador que estudia la unidad doméstica en el Imperio romano debe ser consciente de que la relación paterno-filial antigua no coincide exactamente con la relación paternofilial de nuestros días en Europa o Norteamérica, y que por tanto, cada vez que trate de los deberes, obligaciones, actitudes y afectos entre padres e hijos del siglo I, debe aplicar criterios de interpretación y evaluación distintos a los que espontáneamente aplicaría. Este ejemplo es especialmente importante para el intérprete del Nuevo Testamento, pues le previene para que no proyecte sobre la relación

filial de Jesús respecto a Dios los sentimientos y actitudes que habitualmente tienen los hijos respecto a sus padres en las sociedades occidentales modernas. El intérprete del Nuevo Testamento debe tener constantemente presente que la imagen paternal presupuesta por estos escritos es la del padre de una familia patriarcal en una sociedad preindustrial, con todos los rasgos sociológicos, psicológicos y morales que dicha imagen conlleva.

Este tipo de dificultad terminológica no es más que un aspecto de una problemática más general que afecta a todo estudioso de una cultura distinta a la propia y que los antropólogos han conceptualizado a través de la oposición de calificativos *emic*/*etic*. El problema consiste en encontrar actitudes, perspectivas o estrategias para que una persona procedente de nuestra cultura industrial o posindustrial comprenda el pensamiento y la dinámica social de grupos humanos pertenecientes a otras culturas. Los antropólogos distinguen dos maneras de hacerlo. La primera es irse a vivir con el grupo humano que se quiere estudiar, aprender su lengua y sus costumbres e intentar imbuirse de su imaginario cultural, de forma que el investigador pueda llegar a sentir, percibir el mundo y relacionarse con los miembros del grupo como si fueran uno más. La segunda consiste en aproximarse al grupo como un observador externo, tratando de aprehender y analizar todo lo observado mediante conceptos transculturales, es decir, conceptos cuyo significado no varía de una cultura a otra. A estas dos formas de conocer un grupo humano se las califica respectivamente con los adjetivos *emic* y *etic*, que proceden de las palabras inglesas *phonemic* y *phonetic*, utilizadas en lingüística sociológica, disciplina pionera en el planteamiento de estas distinciones.

Un ejemplo bastante claro es el del estudio de las caracterizaciones de género en culturas patriarcales. Ideas acerca de la inferioridad del

género femenino respecto al masculino en estas culturas pueden ser antropológicamente interpretadas desde una perspectiva *etic* como recursos ideológicos cuya función es legitimar la subordinación política, social y familiar de la mujer respecto al varón. Pero el antropólogo dedicado al estudio de una sociedad patriarcal también podría adoptar una actitud *emic* y dejarse empapar por estas ideas, hasta el punto de considerar, por ejemplo, que las desigualdades sociales y conductuales existentes entre los géneros tienen un origen cosmológico o han sido queridas por los dioses.

Otro ejemplo es el del estudio de experiencias extraordinarias de carácter místico, frecuentes en muchos contextos religiosos, tanto actuales como históricos. El antropólogo puede aceptar la explicación *emic* que de ellas ofrecen los sujetos y sus entornos sociales en términos de contacto con lo divino, o puede interpretarlas desde una perspectiva *etic*, en clave neurobiológica, como estados de conciencia alterados.

Dado que la elaboración de ideologías legitimadoras y el acceso a estados alterados de conciencia son capacidades universales de los grupos y de los individuos humanos, las explicaciones que en estos ejemplos hemos calificado como *etic* estarían efectivamente formuladas mediante conceptos transculturales. Sin embargo, no sería justo creer que todo lo que nosotros consideramos científico y universal lo es realmente. Muchas veces los conceptos utilizados en explicaciones científico-sociales están demasiado condicionados por los presupuestos de nuestra propia cultura occidental moderna y no es posible aplicarlos en otros contextos culturales sin incurrir en ambigüedades importantes, reduccionismos injustificados o simplificaciones excesivas. No conviene nunca olvidar que, a pesar de los grandes avances realizados en las últimas décadas por las ciencias sociales, psicológicas, neurobiológicas y de la conducta, la fiabilidad

de sus resultados no es en absoluto comparable a la de las ciencias fisicoquímicas. Los estudios sociales y psicosociales de tipo estadístico son todavía muy limitados, y las investigaciones realizadas en laboratorio no se pueden extrapolar directamente a los contextos vitales no controlados, donde transcurre la existencia real de las personas.

Aquellas áreas de la psicología y la neurobiología que aplican técnicas bastante precisas de control y medición y cuyos resultados son relevantes para el estudio de experiencias extraordinarias en otras culturas –visiones, sanaciones, estados de posesión espiritual, viajes celestes, etc.– solo son capaces de explicar aspectos muy parciales de los fenómenos estudiados. Aunque estas explicaciones son valiosas, no debemos caer en el error de pensar que dicen todo lo que se puede decir o que cualquier explicación adicional debe necesariamente estar en continuidad conceptual con ellas.

Así, por ejemplo, las experiencias espirituales que un amerindio pueda tener con la ayuda de una droga no se explican totalmente por el efecto químico de esta sustancia en el sistema nervioso, aunque este sea un factor importante a tener en cuenta. Probablemente si uno de nosotros usara esa misma droga tendría reacciones fisiológicas semejantes, pero no la misma experiencia espiritual. Esto indica que en las experiencias espirituales, los recursos culturales que pueda tener el sujeto para interpretar lo que siente influyen en la configuración de lo que experimenta. Es decir, la visión del mundo o el imaginario cultural de una persona influye en la determinación del abanico de experiencias espirituales a las que está abierta. Por otra parte, el sujeto de una experiencia espiritual no necesita negar que alguna parte de su cuerpo sufre alteraciones. De hecho, muchas tradiciones religiosas usan de forma consciente sustancias o técnicas que favorecen el acceso del sistema nervioso a determinados estados alterados. Lo

único que negará es que su experiencia se reduzca a dichas alteraciones. Moisés diría que, evidentemente, para poder hablar con Yahvé necesitó subir a la montaña, pero que su experiencia de contacto con lo divino fue algo más que una escalada.

Problemáticas no menos complejas existen a la hora de intentar aproximaciones *etic* al estudio de la enfermedad en muchas culturas distintas de la nuestra. Mientras nuestra medicina científica solo contabiliza como enfermedad aquellos estados corporales que presentan alteraciones en la constitución o el funcionamiento de algún órgano, la mayor parte de las culturas preindustriales suelen considerar y tratar como dolencias casi todas las formas de inadaptación de la persona al entorno ecológico y humano en el que, de acuerdo con las expectativas sociales, debería estar integrada. Este modo de entender la dolencia no permite una distinción nítida entre enfermedades físicas y enfermedades psíquicas, pues tanto unas como otras dificultan la adaptación al entorno vital, y casi todas las personas que no están bien integradas en su entorno vital padecen simultáneamente sufrimientos físicos y psíquicos. Además, dado que el entorno sociocultural es siempre parte del entorno vital, la noción de adaptación y, por tanto, la noción de dolencia tienen manifestaciones distintas en los distintos contextos socioculturales.

Si tenemos en cuenta las anteriores precisiones, no nos debe extrañar que los intentos de explicar, con los conceptos de nuestra medicina científica, las dolencias y los procedimientos médicos de otras culturas coseche frecuentes fracasos. La medicina científica solo reconoce y trata algunos aspectos de las dolencias conocidas en otras culturas y suele ignorar, precisamente, lo que al doliente más le condiciona o preocupa, a saber, su incapacidad para funcionar o comportarse de acuerdo con los estándares de normalidad vigentes en su entorno humano. Esta falta de coincidencia en relación a lo que

es o no relevante desaconseja usar los conceptos y criterios de la medicina científica para una aproximación *etic* al fenómeno de la dolencia en general. Dichos conceptos y criterios solo son aplicables de forma universal al ámbito restringido de las malformaciones y disfunciones orgánicas. En concreto son muy poco útiles para comprender los relatos de sanaciones extraordinarias que con tanta frecuencia encontramos en los textos religiosos antiguos y, particularmente, en el Nuevo Testamento.

Evidentemente, la perspectiva *emic* solo puede usarse en estudios de carácter etnográfico, es decir, estudios que se circunscriben a una cultura o subcultura concreta. El investigador que opta por esta estrategia procura sumergirse por completo en el grupo humano que estudia con el fin de ser capaz de sentir, pensar y funcionar como uno de sus miembros. Después de haber conseguido comprender desde dentro el imaginario cultural y la dinámica social del grupo, intenta escribir sus informes etnográficos utilizando conceptos y nociones *emic*, es decir, el lenguaje conceptual de la cultura estudiada. Ciertamente, la mayor parte de las veces escribirá en su propia lengua (español, inglés, etc.), pero se esforzará por traducir los términos relevantes mediante palabras totalmente equivalentes y, si eso no es posible, redefinirá su significado para ajustarlo al de sus originales o utilizará transliteraciones.

Así, por ejemplo, en la etnografía o monografía de Alfred Métraux sobre el *voudou* haitiano escrita en francés, el autor opta por mantener el término criollo *loa* para designar las entidades personificadas que poseen a los participantes en el culto, pues considera que no existe una palabra en francés que refleje adecuadamente este tipo de entidad. Métraux explica qué son y cómo se comportan los *loas* en el contexto de las creencias, ritos y asociaciones culturales que configuran el fenómeno cultural del *voudou*.

En las etnografías de culturas patriarcales, sin embargo, casi todos los autores utilizan el término «padre» para designar al cabeza del grupo familiar, pero ponen mucho cuidado en explicar todas las características por las que el padre de una familia patriarcal se diferencia de un padre europeo o norteamericano en nuestros días.

El historiador de épocas remotas no tiene acceso directo a los grupos humanos que investiga y, por tanto, no puede estudiarlos desde una perspectiva rigurosamente *emic*. El ideal metodológico de interpretar datos del pasado solo a partir de otros datos del mismo entorno espaciotemporal sería lo más parecido a un estudio *emic* que puede intentar hacer el historiador, pero, en rigor, se trata únicamente de un ideal. Aunque se esfuerce al máximo por acumular el mayor número de datos documentales y arqueológicos posible, a la hora de relacionarlos e interpretarlos necesitará proyectar sobre ellos conocimientos o presupuestos adicionales procedentes de su propia cultura y de su propio presente histórico.

Entre los historiadores de cultura europea dedicados al estudio de la antigüedad grecorromana no es infrecuente encontrar quienes creen que entre esta cultura y la propia existe la continuidad suficiente para justificar la corrección de dichas proyecciones. Según ellos, los presupuestos cognitivos actuales proyectados sobre los datos del pasado no lo distorsionarían en absoluto, pues serían los mismos o muy parecidos a los que estaban vigentes en las sociedades antiguas de cultura grecorromana. Semejante confianza es, sin embargo, infundada. Aunque hay seguramente algunos elementos y aspectos de la cultura grecorromana que han mantenido algún grado de vigencia hasta nuestros días, no podemos decir lo mismo de muchos otros. Y, por lo demás, podemos tener la certeza de que el transcurso de dos milenios no ha dejado nada inalterado. Así pues, es mejor no dar ninguna continuidad cultural por supuesta y controlar de

forma rigurosa toda la información adicional con la que relacionamos e interpretamos los datos del pasado. Esta información debería proceder preferentemente de etnologías y de ciencias sociales de aplicación universal.

Las etnologías estudian de forma comparativa tipos de fenómenos culturales presentes en varias culturas. Por ejemplo, el estudio de Ioan M. Lewis sobre posesión espiritual y práctica exorcista, publicado con el título *Ecstatic religions. An anthropological study of spirit possession and shamanism* (Penguin, Harmondsworth 1971) revisa las creencias y prácticas relacionadas con estos fenómenos en un gran número de grupos humanos, señala los aspectos comunes y propone explicaciones coherentes de sus diferencias. Esta etnología utiliza términos técnicos para referirse a aquellos rasgos, elementos y aspectos generales que comparten todos los grupos examinados. Así, por ejemplo, utiliza el término *chamán* para referirse a todos aquellos tipos sociales formados por personas que son capaces de relacionarse de forma controlada con los espíritus. Aunque el término *chamán* ha sido tomado del lenguaje de los tungus siberianos para quienes designa un tipo muy particular de experto en espíritus, propio de su cultura, Lewis le da un significado más general y lo utiliza como concepto transcultural o *etic*. Así, aunque el chamán tungu no se caracterice por realizar exorcismos, Lewis aplica el concepto *chamán* a los exorcistas de todas aquellas otras culturas en las que el control sobre los espíritus se manifiesta precisamente a través de ritos exorcistas. Situándose a un cierto nivel de generalidad, este estudio es capaz de señalar la existencia de relaciones transculturales significativas entre tipos de posesión espiritual, tipos de chamanes y grupos de interés. Estas relaciones son válidas para cualquier grupo humano donde exista la creencia en espíritus capaces de poseer a las personas, y personas capaces de controlarlos.

La conversión de un término propio de una cultura particular (*emic*) en un término técnico (*etic*), con el que designar tipos transculturales, es totalmente legítima, pero con mucha frecuencia crea problemas indeseados de tipo conceptual. Para evitar estos problemas es preciso especificar, mediante una definición formal, cuál es el significado técnico que el estudioso va a asignar al término en cuestión. Así, por ejemplo, aunque la palabra «mesianismo» se refiere originalmente a una clase muy concreta de movimientos político-religiosos que surgieron en el contexto histórico y cultural del judaísmo antiguo y del cristianismo primitivo, hoy día son muchos los sociólogos que lo aplican a un tipo mucho más amplio de movimientos, en el que caben casos muy alejados en el tiempo, el espacio y la ideología al de los movimientos mesiánicos originales. La obra de M^a Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (Siglo XXI, México 1969), es un ejemplo perfecto de cómo se deben realizar y usar estas generalizaciones terminológicas. La autora reconoce el origen judío del término «mesías» y la aplicación selectiva que tradicionalmente se ha hecho del término «mesianismo» a movimientos político religiosos surgidos en el ámbito cultural del judaísmo o el cristianismo. Sin embargo señala las analogías que existen entre estos movimientos y otros surgidos en ámbitos culturales totalmente distintos, como las culturas amerindias o asiáticas, y propone una definición *etic* de «movimiento mesiánico» como «la actividad de todo un grupo, suscitada por la aparición de un emisario divino, con objeto de cambiar las condiciones sociales existentes» (p. 33). Esta definición transcultural le sirve para delimitar el conjunto de fenómenos sociales particulares cuyo estudio monográfico le proporcionará, a su vez, los datos con los que podrá establecer las comparaciones adecuadas y construir su etnología. Dichas comparaciones, realizadas desde criterios también transculturales, permite clasificar los movimientos

mesiánicos y explicar sus divergencias más significativas desde el punto de vista teórico.

Nótese que los criterios utilizados por una etnología para analizar y clasificar las distintas manifestaciones del fenómeno cultural investigado pueden ser insensibles a matices y diferencias importantes para algunos de los grupos humanos donde se produce el fenómeno. Esa situación se debe al simple hecho de que una etnología procede por síntesis y abstracción de rasgos y elementos comunes. Por ejemplo, un estudio etnológico del sistema patriarcal en sociedades preindustriales puede no ser capaz de explicar las particularidades de la «agnatio» romana, pues esta es solo una, entre otras formas posibles de concebir el parentesco en sociedades patriarcales. El estudio etnológico general nos permitirá entender muchos aspectos de la organización y funcionamiento del sistema patriarcal romano, pero si nos interesa explicar sus peculiaridades tendremos que utilizar datos históricos específicos de esta sociedad y, quizá, algún otro modelo conceptualmente más fino. La determinación del grado de generalidad en el que conviene situar la investigación, que depende de las preguntas que se hace el investigador, determina a su vez la selección de modelos utilizables.

Así mismo, la mayoría de los grupos humanos que creen en el fenómeno de la posesión espiritual distinguen diversos tipos y grados de posesión, algunos de los cuales pueden no quedar reflejados en el modelo explicativo propuesto por una etnología. Esto no merma la validez de las explicaciones generales del modelo etnológico. Su única limitación es que serán insuficientes para dar cuenta de lo que dependa de las distinciones particulares hechas por un grupo humano concreto. Un ejemplo tomado del Nuevo Testamento puede servir para ilustrar estas precisiones. Los evangelios sinópticos recogen varias escenas en las que Jesús libera a una persona de algún

demonio o espíritu maligno que la tiene sometida. Este sometimiento de la persona por parte del espíritu consiste algunas veces en la suplantación total de su personalidad –caso de los endemoniados de Cafarnaún (Mc 1,21-27) y de Gerasa (Mc 5,1-20)– pero, otras veces, solo se manifiesta a través de una minusvalía que impide a la víctima funcionar como una persona normal –casos del endemoniado mudo (Mt 9,32-34) o de la mujer encorvada (Lc 13,10-17)–. En la medida en que los comportamientos y actitudes que estamos estudiando no dependan de estas distinciones podremos analizar los textos evangélicos usando etnologías de la posesión espiritual que, como la de Lewis, no tienen en cuenta las diferencias entre esos grados de sometimiento. La distinción principal que hace la etnología de Lewis es entre posesiones por espíritus protectores del grupo (centrales) y posesiones por espíritus caprichosos o malignos (periféricos), una distinción que sí es absolutamente relevante para el caso de Jesús, pues permite entender la enorme diferencia presupuesta por los evangelios entre las implicaciones de las posesiones por el espíritu de Dios y las de las posesiones por espíritus malignos. Evidentemente, no sería razonable que el historiador renunciara a utilizar el potencial explicativo del modelo de Lewis porque no recoge todos los tipos o grados de posesiones por espíritus malignos que exhiben los textos evangélicos. Ahora bien, el modelo de Lewis será claramente insuficiente para el investigador interesado en hacer un catálogo de todos los tipos de alteraciones y minusvalías que el pensamiento judío antiguo atribuía a la acción de los espíritus sobre las personas.

Como las obras de Lewis y Pereira de Queiroz ejemplifican, una etnología es una síntesis generalizadora y contrastada de muchas etnografías. Desafortunadamente, este tipo de estudios son cada vez más escasos. La exigencia de un rigor creciente en los estudios an-

tropológicos, y la política académica de títulos y publicaciones orienta a la mayoría de los investigadores hacia trabajos de campo muy minuciosos y particularistas. Por estas razones, el historiador puede encontrarse falto de etnologías con las que analizar los fenómenos culturales del pasado que está interesado en estudiar. En tales circunstancias, tendrá que conformarse con leer el máximo número posible de etnografías (monografías) a fin de iluminar con ellas los datos antiguos y, si es posible, hacer sus propias síntesis etnológicas.

El uso de una etnografía particular para iluminar los datos antiguos tiene siempre un carácter meramente heurístico. Es decir, solo sirve para sugerir interpretaciones que el historiador deberá intentar afianzar ulteriormente con otros datos u otros métodos. Por ejemplo, el estudio pionero de Paul W. Hollenbach, «Jesus, demoniacs, and public authorities: A socio-historical study», *The Journal of the American Academy of Religion* 49.4 (1981) 567-588, utiliza la obra del psiquiatra Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (François Maspero, 1961), sobre la enfermedad mental en la Argelia de la época colonial y de la guerra por la independencia para sugerir el tipo de tensiones políticas que podrían haber estado detrás de la proliferación de casos de posesión en la Palestina del tiempo de Jesús. Tal como debe ser, Hollenbach se abstiene de usar la obra monográfica de Fanon como un modelo explicativo válido para la Palestina del tiempo de Jesús. Solo se vale de ella como una herramienta heurística capaz de orientar la atención del exégeta hacia aspectos relevantes de los datos, que de otra manera podrían pasar desapercibido. Tras haber leído a Fanon, el exégeta vuelve a los textos evangélicos con nuevas preguntas en la mente y descubre en ellos nuevas posibilidades de interpretación.

A diferencia de las etnologías, cuyo lenguaje *etic* suele ser una abstracción generalizadora de nociones *emic*, las ciencias sociales de

aplicación universal utilizan conceptos técnicos que los sujetos y colectivos a los que se aplican muchas veces desconocen. Así, la psicología social habla de «identidad social», de «memoria colectiva» y de «socialización secundaria», expresiones todas ellas que carecen de equivalentes en las lenguas y visiones del mundo de los grupos humanos que el científico social se propone estudiar con la ayuda de dichos conceptos. El sistema conceptual de las ciencias sociales suele dividir la realidad social a lo largo de líneas distintas a aquellas mediante las que la dividen las sociedades estudiadas. Por eso nunca debemos atribuir a los miembros de estas sociedades intenciones basadas en el conocimiento de conceptos *etic*.

No es, por ejemplo, adecuado decir que los líderes de un grupo cristiano elaboran una memoria colectiva con el fin de crear una identidad grupal. Este argumento de tipo *etic* nunca sería un argumento consciente en la mente de una persona antigua, pues las personas antiguas no entendían sus acciones y motivaciones en términos de identidades sociales o memorias colectivas. Esto no significa, sin embargo, que las personas antiguas con experiencia en la vida pública fueran ignorantes de la importancia que puede tener el recuerdo y la celebración de un pasado común a la hora de fomentar la armonía interna de un grupo. La centralidad de las festividades públicas en las que se conmemoraban acontecimientos de una historia mítica común es, de hecho, un rasgo prominente de la vida social tanto en las ciudades grecorromanas, como en la comunidad judeopalestina de la época del segundo templo. Pero el conocimiento consciente que podemos presuponer en quienes organizaban y mantenían estas festividades no era un conocimiento de tipo teórico y sistemático, sino únicamente la habilidad práctica, obtenida a través de la experiencia, de cómo influir eficazmente sobre la gente.

Fuentes

El uso de las ciencias sociales para la reconstrucción de contextos socioculturales antiguos debe entenderse como una estrategia metodológica para relacionar significativamente los datos procedentes de las fuentes históricas, nunca, evidentemente, como un truco para suplantarlos.

Las fuentes relevantes para la reconstrucción del contexto sociocultural del Nuevo Testamento son, en principio, todos los documentos y restos arqueológicos del entorno del Mediterráneo en un intervalo de tiempo amplio alrededor del cambio de era, pues en las sociedades preindustriales los rasgos culturales cambian muy lentamente. La clasificación de todas estas fuentes es una tarea ingente que el exégeta no puede pretender realizar directamente él solo. Afortunadamente, hoy día dispone de innumerables catálogos de fuentes de los que puede extraer el tipo de la información que en cada caso crea necesitar.

Es importante tener en cuenta a este respecto, que una misma fuente –un documento o resto arqueológico– puede proporcionar muchos tipos de datos distintos, cuya identificación y selección depende de los intereses del investigador. Así, de las monedas de la época imperial romana se puede extraer el dato de su valor de intercambio, que interesa para responder a preguntas de tipo económico. Pero de esas mismas monedas se pueden extraer datos cualitativos sobre su acuñación –figuras, inscripciones, etc.– que interesan para responder a preguntas de tipo cultural y político, como son, por ejemplo, algunas de las preguntas que se hace Morten Horning Jensen en *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee* (Morph Siebeck, Tubinga 2006): ¿por qué algunas monedas

acuñadas por gobernantes judíos combinan inscripciones en griego con otras en hebreo?, ¿qué tipo de propaganda política puede leerse en esta práctica?, ¿qué motivaba la acuñación de nuevos tipos de moneda?...

Por esta razón conviene tener acceso a programas informáticos de fuentes –catálogos de literatura en lenguas antiguas, de inscripciones, de papiros, etc.– en los que es posible realizar distintos tipos de búsquedas.

Reflexiones sobre los fundamentos y presupuestos de las ciencias sociales

CAPÍTULO 3

Conocimiento práctico

Los seres humanos disponemos de una gran cantidad de conocimientos prácticos implícitos que, sin ser inconscientes, tampoco pertenecen al conocimiento conceptual, expresable en palabras, con el que intentamos explicar lo que ocurre a nuestro alrededor y dar razón de nuestras acciones. El conocimiento práctico implícito se puede referir al funcionamiento del mundo natural circundante, pero también a los comportamientos humanos y a la interacción entre personas e instituciones sociales. Como su nombre indica, tiene la función práctica de orientar nuestra interacción inmediata con el universo de objetos, personas, situaciones y paisajes en medio del que transcurre nuestra vida. Los niños aprenden a nadar y a montar en bicicleta sin necesidad de haber estudiado las leyes de la hidrúlica o del equilibrio dinámico de los cuerpos. Los bebés aprenden a influir en el comportamiento de sus madres hacia ellos sin necesidad de conocimientos psicológicos o morales. Una persona normal que se incorpora a una sociedad de cultura distinta

a la suya es capaz de aprender a prever el comportamiento de la gente en situaciones típicas sin necesidad de recibir explicaciones explícitas sobre ello.

Aunque muchos de los contenidos de nuestros conocimientos prácticos implícitos dependen de la cultura en la que hemos crecido, la capacidad de aprender las posibilidades y efectos de nuestra interacción con el mundo es, con toda seguridad, instintiva. De hecho, está también presente en numerosas especies animales. Esta capacidad, que en el ser humano aparece siempre acompañada y potenciada por la tendencia espontánea a la imitación, juega un papel fundamental en la creación de formaciones sociales adaptativas que un observador externo –un científico social– puede discernir y analizar.

La capacidad de aprender de la experiencia permite a los seres humanos adquirir conocimientos prácticos que posibiliten y faciliten el uso de los recursos disponibles en el medio. La tendencia a la imitación les permite transmitir conocimientos prácticos implícitos de un individuo a otro y de una generación a otra. Cuando una forma de actuar o comportarse se revela beneficiosa, será repetida e imitada con más frecuencia que otras, por lo que también tendrá más probabilidades de ser incorporada al acervo de conocimientos prácticos compartidos por el grupo. Esto es lo que casi siempre ocurre con los descubrimientos y perfeccionamientos técnicos.

Ahora bien, uno de los recursos más aprovechables y, por tanto, más buscados por todos los individuos es la colaboración de los semejantes en la consecución de los propios proyectos. Los ciudadanos de las sociedades industrializadas tenemos a veces la tentación de creer que no necesitamos de la ayuda física y concreta de otras personas. Las provisiones de una administración del Estado anónima y

el poder del dinero nos permiten sobrevivir sin hacer grandes esfuerzos por dominar o ganarnos la voluntad de nuestros semejantes. Sin embargo, la verdad es que las personas podemos hacer unas por otras mucho más que lo que cualquier individuo puede hacer por sí mismo, incluso disponiendo de herramientas técnicas avanzadas. Si la técnica es rudimentaria y la protección del Estado nula o casi nula, como era el caso en todas las sociedades antiguas, esta diferencia se hace todavía mucho mayor. No es, pues, extraño que los seres humanos de todas las épocas y lugares hayamos adquirido importantes conocimientos prácticos acerca de cómo dominar e influir sobre las voluntades de los demás seres humanos. Estas prácticas incluyen la coacción física y la capacidad de ejercer la violencia, pero también pueden apelar o poner en juego las emociones, los valores, las creencias, las normas sociales y las leyes.

En el mundo antiguo donde se centra nuestro estudio tenemos dos datos que ilustran extensamente lo dicho: la práctica legal de la posesión de esclavos, por la que una persona adquiría derecho absoluto sobre el cuerpo de otra, y el papel central que en la educación y la vida pública tenía la retórica, es decir, la técnica de convencer, ganar y manipular voluntades mediante el uso de la palabra.

La tendencia, la necesidad y la ambición de asegurarnos la colaboración de otras personas están seguramente en la base de todas las sociedades humanas. Por eso la sociología y las ciencias sociales en general han concedido siempre especial atención a las formas de dominio vigentes en el interior de los grupos humanos, a las maneras como se establecen y a las estrategias utilizadas por ciertos grupos de interés para mantenerlas. Aunque en algunas sociedades pueda parecer que estas formas de dominio operan a modo de fuerzas impersonales, realmente, están siempre basadas en el uso que sujetos individuales hacen de su conocimiento prác-

tico acerca de cómo controlar la voluntad de otras personas. El hecho de que estos sujetos no planeen sus acciones con la ayuda de teorías sistematizadas acerca de cómo funciona la sociedad y de que carezcan de una visión clara de todas sus posibles consecuencias, no significa que se comporten como marionetas inconscientes dominadas por leyes sociales de orden, lógico u ontológico, superior.

Comportamientos recurrentes

Además de estudiar las estrategias de las distintas formas de dominio, las ciencias sociales también buscan poner al descubierto los mecanismos que surgen en el juego de convergencias y oposiciones entre los comportamientos adaptativos individuales. Mecanismos estos que involucran tanto a las personas como a los colectivos y que pueden dar lugar a estructuras más o menos estables y a focos de dinamismo creativo o de desorden. Hablo aquí de «mecanismos» porque, a pesar de que la inmensa mayoría de las acciones individuales que hacen funcionar y cambiar la sociedad son acciones conscientes y voluntarias, los sujetos de las mismas no suelen realizarlas con el propósito de contribuir a ese funcionamiento o a ese cambio, y muchas veces ni siquiera son conscientes de hacerlo. Por ejemplo, hablar respetando las normas gramaticales de nuestra lengua materna contribuye al mantenimiento de dichas normas, pero casi nadie decide hablar correctamente movido por ese propósito. La gente normal realizamos las actividades normales de nuestra vida cotidiana sin pensar que con ello estamos manteniendo el funcionamiento normal de nuestra sociedad. Pensamos que nos comportamos así movidos por nuestros intereses personales, pero la verdad es que, previamente y de forma espontánea, hemos adapta-

do esos intereses y los cursos de acción diseñados para perseguirlos a la estructura de posibilidades que nos ofrece la propia sociedad.

El científico social debe abstenerse de personificar colectividades, es decir, hablar de las sociedades y los grupos dentro de ellas como si fueran personas con una intención o voluntad superior a la de los individuos concretos que las integran. Nunca se debe usar expresiones como «la sociedad quiere eliminar a los disidentes», a menos que se sea capaz de señalar los grupos de personas que tienen este deseo y la manera como consiguen imponerlo al resto del cuerpo social. Sin embargo, el científico social también reconoce que la convivencia grupal prolongada casi nunca deja de producir estructuras organizativas que sirven, a su vez, para orientar o canalizar los comportamientos individuales.

En fin, es un hecho que el observador externo solo puede reconocer la existencia de una sociedad humana cuando el colectivo de individuos que la integra mantiene una mínima estructura organizativa de comportamientos que se retroalimenta a sí misma y que incluye, al menos, los comportamientos productivos y reproductivos necesarios para mantener al grupo.

Funcionalismo. Instituciones

Los procesos de retroalimentación de comportamientos se denominan muchas veces «procesos funcionales» debido a que fue la escuela funcionalista de sociología y la reflexión suscitada en torno a la legitimidad de su método lo que señaló la relevancia de estos procesos para los estudios sociológicos.

La escuela funcionalista concebía la sociedad como un organismo vivo en el que todas sus partes, estructuras, funciones y característi-

cas estarían diseñadas para favorecer la adaptación al medio y la supervivencia. Partiendo de este modelo, algunos sociólogos argumentaban que el carácter beneficioso o adaptativo de cualquier rasgo social o cultural era suficiente para explicar su existencia; e inversamente, que cualquier rasgo perdurable de una sociedad debía tener necesariamente un carácter beneficioso o adaptativo. Aunque este tipo de explicación y el modelo biológico sobre el que se apoya han sido ampliamente rechazados por la sociología posterior, esta sigue reconociendo que la vida social se caracteriza por el hecho de que la acción individual se sitúa en el interior de un sistema recurrente de comportamientos estándar, es decir, de una estructura de comportamientos que se retroalimenta a sí misma.

Siguiendo a Anthony Giddens, llamaremos «institución» a un modo estándar de comportamiento recurrente (*Central problems in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1979, p. 96). Así, cuando hablamos, por ejemplo, de la institución del templo de Jerusalén, no nos estaremos refiriendo al edificio material, sino al conjunto de comportamientos recurrentes que posibilitaba y mantenía el culto oficial de Israel: sacrificios, purificaciones, recaudaciones de fondos, ceremonias, aprendizaje de las funciones de los sacerdotes, levitas, letrados, etc.

Algunos de los modelos científico-sociales más ampliamente utilizados por los historiadores del mundo antiguo pueden ser entendidos como modelos funcionalistas por cuanto describen instituciones o formas de comportamiento que parecen haberse mantenido mediante algún proceso de retroalimentación. Estos son los modelos que explican los rasgos más persistentes de las sociedades del entorno del Mediterráneo a comienzos de nuestra era, como por ejemplo, la familia patriarcal.

Teoría de conflictos

Evidentemente, no todo en la vida social es estable o reiterativo. Los avances tecnológicos posibilitan nuevas y más eficaces maneras de explotar los recursos naturales, lo que a su vez suele favorecer la especialización en el trabajo, el aumento demográfico y una estratificación social más compleja. Junto a estos cambios relativamente lentos hay que considerar también los cambios rápidos y las revoluciones. Las crisis económicas y demográficas, las guerras y las invasiones son algunos de los factores que con más frecuencia propician modificaciones bruscas en la organización social. Las tensiones internas derivadas de conflictos entre diferentes grupos de interés pueden, en algunos casos, mantener durante un cierto tiempo un orden social inestable o en evolución sostenida, pero no es raro que desemboquen en lucha civil, relevo de la clase gobernante o revolución. Esto últimos tipos de cambios que se pueden explicar por la confrontación entre colectivos con intereses diferentes constituyen el objeto específico de estudio de una rama de la sociología que suele denominarse sociología conflictual.

La sociología conflictual surgió como una corriente de pensamiento sociológico opuesta al funcionalismo, al que intentaba suplantarlo. Su posición teórica principal es que las sociedades no se comportan como organismos en los que todos sus elementos contribuyen a su buen funcionamiento, sino como sistemas que evolucionan bajo la presión de los conflictos generados en su interior. Con el pragmatismo y la especialización que le caracteriza, la sociología actual no siente la necesidad de elegir entre una escuela y otra, sino que usa con libertad modelos funcionalistas y modelos conflictuales, dependiendo del tipo de problema o sociedad histórica que esté considerando en cada momento. Esta nos parece que es la actitud más ade-

cuada también para el historiador. Si la teoría funcionalista es adecuada para explicar las instituciones sociales más persistentes, los conceptos y aproximaciones de la teoría de conflictos son de gran utilidad a la hora de estudiar las dinámicas de confrontación que exhiben algunos grupos dentro de una misma sociedad.

Un ejemplo relevante de este tipo de situación en el judaísmo de las décadas posteriores al año 70 d.C. es la competencia entre los distintos grupos o movimientos religiosos por presentarse ante el pueblo y ante Roma como los auténticos herederos de Israel. El estudio de Evert-Jan Vledder, *Conflict in the miracle stories. A socio-exegetical study of Matthew 8 and 9* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1997), utiliza los instrumentos conceptuales de la teoría de conflictos para analizar la retórica de los relatos de milagro en Mt 8-9 como expresión de la competencia entre la comunidad mateana y otros grupos judíos, entre los que destacarían los fariseos.

En los orígenes del cristianismo, los modelos conflictuales son especialmente adecuados para analizar las tensiones internas en algunas comunidades, como las reflejadas en las cartas de Pablo y de Clemente a los corintios, y las tensiones entre comunidades con distintos intereses, como las reflejadas en el libro de Hechos y en la carta a los Gálatas entre la comunidad de Jerusalén dirigida por Santiago y las comunidades helenistas y paulinas.

Algunos modelos básicos de la psicología social

La psicología social ha realizado cuidadosas investigaciones acerca de algunos aspectos básicos de la relación entre la mente individual y el entorno social, y ha creado a partir de ellas una serie de modelos explicativos de carácter transcultural que se han revelado extraordi-

nariamente útiles para otras ciencias sociales. Estos modelos buscan describir y, en la medida de lo posible, dar razón de la influencia que el medio sociocultural tiene sobre el uso de ciertas capacidades naturales del ser humano como la percepción, el aprendizaje, la valoración, las emociones o la memoria.

Así, aunque todos los seres humanos tenemos la misma capacidad de percibir colores, contornos y figuras, es el entorno social el que nos enseña a fijarnos más en unos aspectos de nuestras percepciones que en otros y a utilizar los aspectos seleccionados para crear los conceptos mediante los cuales ordenamos la realidad y entendemos nuestra forma de relacionarnos con ella. Hay, por ejemplo, sociedades que fomentan extraordinariamente la percepción de rasgos personales correspondientes a estereotipos raciales, seguramente porque mantienen vigentes leyes o instituciones que discriminan a los individuos en función de sus orígenes étnicos. Otras sociedades, sin embargo, ni siquiera se esfuerzan por definir qué rasgos, de entre todos los que pueden caracterizar a un individuo, deberían considerarse étnicos. El carácter racista o no racista de una cultura puede, por tanto, influir sobre el uso de las capacidades perceptivas de sus miembros.

Aunque todos los seres humanos tenemos la misma capacidad de memorizar información, imágenes sensibles y acontecimientos, es el entorno social el que nos estimula a potenciar unos usos más que otros, a interpretar el sentido de los recuerdos espontáneos, a cultivar determinados temas o historias del pasado, y a construir las trayectorias de nuestras vidas y de la vida del grupo al que pertenecemos. Así, en la cultura occidental moderna, donde la originalidad es un importante valor social, los individuos construimos la memoria de nuestra trayectoria vital tomando como hitos y motivos explicativos fundamentales experiencias personales y decisiones individuales. En

otras culturas, sin embargo, los hitos que jalonan el recuerdo de la vida personal son casi todos de tipo social: ritos de paso, asunción de roles familiares, cargos públicos, maternidad/paternidad, etc. La manera como un sujeto entiende su propia vida depende, pues, en gran medida del contexto sociocultural en el que está inmerso.

Estos modelos básicos de la psicología social justifican y apoyan el uso de la noción de «socialización primaria», según la definición que de ella dan los sociólogos Peter L. Berger y Thomas Luckmann en su obra conjunta, *The social construction of reality. A Treatise in the sociology of knowledge* (Doubleday, Nueva York-Londres 1966). La socialización primaria es el proceso de aprendizaje al que todo infante criado en el seno de una sociedad es sometido por parte de las personas encargadas de cuidarlo durante sus primeros años de vida.

La socialización primaria incluye el aprendizaje del lenguaje, de la composición y el funcionamiento básicos del mundo circundante, de las costumbres y los valores fundamentales vigentes en la sociedad, de la expresión e interpretación de las emociones, de los roles de las personas significativas y del propio lugar o papel en medio de ellas. A lo largo de este proceso, el niño aprende la parte más básica y fundamental del conocimiento común compartido por la sociedad en la que supuestamente se va a integrar. Este conocimiento determinará en gran medida la perspectiva cognoscitiva, valorativa y emocional que caracterizará su forma de insertarse en el mundo a lo largo de toda su vida.

La socialización primaria es uno de los factores que con mayor frecuencia aparecen implicados en el mantenimiento de las instituciones más duraderas y en los mecanismos de retroalimentación de aquellos ciclos funcionalistas sobre los que se sustentan los rasgos más persistentes de una cultura o sociedad. Casi todos los comportamientos típicos de un grupo humano han sido aprendidos por sus

miembros durante su proceso de socialización primaria, muchos de ellos, por simple imitación. Las nociones y emociones que motivan y refuerzan los comportamientos y actitudes en las que se apoyan los procesos reiterativos de una sociedad también suelen haber sido configuradas por la socialización primaria. Entre ellas destacan las nociones de lo que es correcto o incorrecto en el plano moral, de lo valioso y lo despreciable en el ámbito material, de lo hermoso y lo asqueroso en los seres vivos y las cosas, y las emociones de orgullo, vergüenza, gratitud, indignación y misericordia.

La vergüenza, por ejemplo, es una emoción que surge en el sujeto cuando este anticipa o experimenta el rechazo social por causa de un comportamiento suyo considerado incorrecto o inapropiado. Aunque todas las culturas conocen esta emoción, no todas las culturas la vinculan al mismo tipo de comportamientos. La vinculación emocional de la vergüenza a un tipo concreto de comportamiento depende de la socialización primaria. Así, por ejemplo, en casi todas las culturas patriarcales, y de forma prominente en la cultura mediterránea antigua, la vergüenza aparece típicamente vinculada a comportamientos sexuales o relacionados con la división social entre los géneros. La mujer aprende desde niña a sentir vergüenza por llamar la atención de un varón cualquiera que no pertenezca a su propia familia. Este sentimiento refuerza la actitud recatada y sumisa del modelo moral femenino en las sociedades patriarcales, lo que a su vez retroalimenta y mantiene la institución del patriarcado.

La psicología social es, entre las ciencias sociales, la que más recurre a experimentos controlados y mejor tratamiento estadístico da a sus datos. Por ello, aunque su campo de investigación es todavía muy limitado, sus aportaciones a la fundamentación de teorías y modelos propuestos por el resto de las ciencias sociales tienen siempre un gran valor científico.



SEGUNDA PARTE

¿Cuáles son
los aspectos
centrales del tema?

En esta parte del libro haremos uso de varios modelos de las ciencias sociales para reconstruir los rasgos culturales más relevantes y sobresalientes de las sociedades mediterráneas del siglo I. La legitimidad de aplicar estos modelos a estas sociedades está tan ampliamente avalada por datos documentales y arqueológicos que no parece pertinente consumir espacio enumerándolos. Por consiguiente, solo haremos referencia a algunas fuentes, a modo de ejemplo.

Estratificación social. Un modelo materialista

CAPÍTULO 4

El cristianismo nace en el siglo I, en Palestina, y se expande rápidamente a través de los territorios del entorno del Mediterráneo dominados por Roma. Dichos territorios estaban ocupados por poblaciones con distintos orígenes étnicos que, a pesar de la unificación política impuesta por el Imperio, fueron capaces de mantener muchas de sus diferencias culturales. Toda esta variedad cultural se apoyaba, sin embargo, en un substrato común de conocimientos técnicos y en un mismo conjunto limitado de procedimientos para la distribución de los recursos. Así, pues, los aspectos culturales más directamente dependientes de las condiciones necesarias para el mantenimiento de la vida humana –el acceso técnico a los recursos y su distribución– pueden ser considerados comunes a todas las poblaciones del Imperio.

Este capítulo estará dedicado a analizar esos aspectos y condiciones mediante un modelo explicativo de tipo científico, es decir, un modelo que solo recurre a conceptos medibles y relaciones de tipo físico o material, como por ejemplo, la cantidad de trigo necesaria para alimentar a una persona, o el tiempo que se requiere para transportar gra-

no de un lugar a otro en una carreta de bueyes. Los datos históricos sobre los que se apoya este modelo son generalmente bastante elementales y la mayoría de ellos tienen un significado básico fácilmente comprensible. Entre los documentos destacan aquellos que contienen más cantidad de información espaciotemporal o numérica: contratos de compraventa, recibos de pagos, censos, equipamientos militares, libros de recaudación fiscal, etc., y entre los datos arqueológicos, aquellos que proceden de recuentos y mediciones, como distribuciones de yacimientos de monedas, extensión de parcelas agrícolas familiares, número de viviendas en las aldeas, trazado de vías, número de prensas de aceite en una región, distancias entre ciudades y aldeas del entorno, tipos de herramientas, cargamentos de barcos hundidos, etc.

Uno de los aspectos más importantes y más directamente dependientes del sustrato material de una sociedad es el conjunto de procedimientos utilizados para distribuir los recursos entre su población. La configuración social resultante de estos procedimientos, a la que de acuerdo con Gerhard E. Lenski denominaremos «estratificación social». (*Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1969, p. 15), constituye una de las características estructurales más decisivas de una sociedad, pues determina quién hace qué y quién recibe qué en su seno. Utilizando los conceptos y relaciones expuestos en la obra de este autor y los datos aportados por la historia, podemos hacer una reconstrucción esquemática pero coherente de la estratificación social del Imperio romano.

Sociedades agrarias

El desarrollo tecnológico del Imperio romano en el siglo I corresponde al de una sociedad agraria, fundada en cultivos cerealísticos de

ciclo largo, que conoce la rueda, el arado de hierro, la navegación a vela, la minería y la metalurgia. Aunque dispone de algunos artilugios mecánicos, la fuente principal de fuerza para el trabajo es la fuerza humana, ayudada o complementada en algunos ámbitos con la fuerza animal (bueyes para el tiro, burros, mulas y caballos para la carga).

La tecnología miliar –armas, fortalezas defensivas, máquinas de asalto, barcos de guerra– es suficientemente sofisticada y costosa para impedir que la gente corriente tenga acceso a su fabricación. Este argumento corrobora lo que sabemos por fuentes documentales, a saber, que el poder de ejercer la violencia a gran escala estaba concentrado en manos de las élites gobernantes (Lenski, *Poder y privilegio*, p. 205).

Si estimamos la cantidad de tierras cultivables en la zona, la productividad media de las mismas, el trabajo requerido para su cultivo, y la proporción del producto reservado para la nueva siembra y para el consumo de los productores, llegamos necesariamente a la conclusión de que la ratio entre el número de personas que podían vivir del excedente de alimentos así producido y el número de personas que debían trabajar la tierra para subsistir ellas mismas y generar dicho excedente era muy bajo. Dicho en otras palabras, el desarrollo tecnológico del Imperio romano hacía necesario que la gran mayoría de la población estuviera dedicada al trabajo agrícola. Las fuentes documentales y los datos arqueológicos lo confirman: Aunque la cultura grecorromana está indisolublemente asociada a la vida ciudadana y aunque el número de ciudades de la zona mediterránea habitadas en esta época es considerable, el porcentaje total de población urbana no parece haber sobrepasado el 10 por ciento del total (Gideon Sjoberg, *The preindustrial city*, Free Press, Nueva York 1960, p. 83).

El tipo de ciudad mediterránea antigua es solo uno de los polos de un sistema de distribución demográfica y económica muy frecuen-

te en las sociedades agrarias, cuyo otro polo es el entorno rural que rodea la urbe. La producción agrícola de este entorno debe ser, en principio, suficiente para alimentar a los campesinos que lo cultivan y a los habitantes de la ciudad. En algunos casos, los campesinos que trabajan los huertos urbanos o las tierras adyacentes a la ciudad viven en sus barrios periféricos. Sin embargo, lo más frecuente es que la mayoría de los trabajadores del campo habiten en aldeas diseminadas por entre los terrenos de labranza, pues la extensión de tierra cultivable necesaria para alimentar una ciudad suele extenderse hasta distancias considerables de la misma.

Si las aldeas están habitadas por quienes trabajan y viven del campo, las personas ocupadas en tareas distintas de la producción agraria suelen vivir en las ciudades alimentándose con el excedente de dicha producción. Entre estas últimas se encuentran, en primer lugar, quienes controlan el negocio y la actividad de la guerra, es decir, la élite gobernante. En segundo lugar, las personas que están al servicio de esta élite y sus familias: criados, intendentes, administradores, guardias, jefes militares, jueces, constructores, etc. En tercer lugar, profesionales de distinto tipo y nivel social que ofrecen sus servicios o productos al conjunto de los habitantes de la ciudad. Aquí se incluyen artesanos, vendedores, comerciantes, maestros, médicos, etc. Su dependencia respecto al grupo dirigente admite diversas formas y grados, por lo que estos dos últimos colectivos pueden considerarse más o menos fundidos o separables según circunstancias y lugares.

El personal religioso suele vivir también en las ciudades, aunque a veces lo hace en complejos religiosos apartados, contruidos en torno a templos. Normalmente, las religiones institucionalizadas contribuyen a legitimar el poder de la élite dirigente, por lo que el personal religioso puede considerarse incluido entre los servidores de

la misma. Esta era la situación para la mayoría de los cultos públicos en la sociedad grecorromana. En el caso relativamente excepcional de la Palestina judía anterior al año 70 d.C., la aristocracia sacerdotal de Jerusalén ejercía como grupo gobernante local subordinado al Imperio romano. Sin embargo, tras la destrucción del templo de Jerusalén y la disgregación de su clase sacerdotal, los profesionales religiosos del judaísmo pertenecerán a categorías sociales menos prominentes, como la de los maestros o jefes de sinagoga, y su autoridad, en muchos casos exclusivamente moral, solo se extiende sobre comunidades hebreas residentes en medio de poblaciones gentiles o mixtas.

Finalmente, en los espacios marginales de las ciudades y las aldeas están los indigentes o «prescindibles», un colectivo constituido por todos aquellos cuya vida depende de la caridad de los demás. La mayor parte de estas personas son campesinos arruinados, artesanos fracasados o enfermos o ancianos sin familia. A pesar de ser un colectivo numeroso, la precariedad en la que vive y su altísima tasa de mortandad impiden, normalmente, que se convierta en un peligro social.

Este modelo de sistema agrario bipolar admite diversos tipos y desarrollos. Los más importantes están directamente relacionados con el grado de riqueza y de poder militar en manos del grupo dirigente. En efecto, cuanto más poder de ejercer la violencia tenga esta élite, más presión será capaz de ejercer sobre el campesinado para apoderarse del excedente de la producción agraria; y cuanto más riqueza extraiga de los campesinos, más capacidad tendrá de incrementar el número y equipamiento de sus guardias privados y de sus ejércitos.

El origen de las carreras armamentistas en las civilizaciones agrarias, tiene mucho que ver con la tasa de crecimiento demográfico que

una economía fundada en el cultivo cerealista normalmente permite y con la correspondiente necesidad de incrementar la producción de alimentos. Si, como parece haber sido frecuente en la época y región que nos ocupa, el avance de las técnicas de producción no basta para generar el incremento de alimentos necesario, la única manera de afrontar el problema es utilizar más tierra cultivable. De aquí, los impulsos expansionistas que suelen caracterizar a casi todas las civilizaciones agrarias y la consiguiente proliferación de guerras de conquista entre naciones vecinas (Lenski, *Poder y privilegio*, p. 208). Los ejemplos más conocidos de este fenómeno para el estudioso del mundo bíblico son los imperios egipcio, asirio, neobabilónico y persa, los grandes reinos helenísticos (ptolemaico y seléucida) y, finalmente, el propio Imperio romano.

En el culmen de su expansión, el Imperio romano llegó a dominar aproximadamente 5.000.000 km². La mayor parte de las poblaciones dominadas tenían la obligación de hacer importantes aportaciones anuales de dinero y/o grano a las arcas imperiales. En los numerosos casos en los que Roma ejercía su control a través de gobiernos locales, eran estos los que se encargaban de fiscalizar al campesinado de la zona. Con la riqueza así acaparada, mantenían sus propias cortes y clientelas y pagaban los impuestos que el Imperio les exigía a cambio de mantenerlos en el poder. Esta era, por ejemplo, la situación de la Palestina romana anterior al 70 d.C., dividida en regiones localmente gobernadas por la aristocracia sacerdotal de Jerusalén o por reyezuelos de la dinastía herodiana.

El esfuerzo masivo y coordinado que requieren las grandes campañas militares favorece siempre a los gobiernos presididos por caudillos guerreros con ambiciones monárquicas (Lenski, *Poder y privilegio*, p. 209). No es, por tanto, sorprendente que la mayor parte de las naciones e imperios agrarios hayan tenido gobiernos monárquicos,

y que la única forma de legitimación eficaz de sus príncipes, reyes o emperadores haya sido, en todos los casos, el éxito militar. Incluso en aquellos casos donde existía el principio de sucesión hereditaria, si el heredero se mostraba incapaz de dirigir exitosamente la guerra, era rápidamente suplantado por un pariente cercano o cliente ambicioso. El caso del Imperio romano es paradigmático, pues prácticamente todos los emperadores que iniciaron nuevas dinastías fueron generales vencedores que accedieron al poder mediante la violencia y/o el apoyo de sus ejércitos. Esta es la razón principal por la que las clases dirigentes de las sociedades agrarias deben considerarse formadas, no solo por sus dirigentes efectivos, sino también por todas las familias de cortesanos, clientes y hombres poderosos que en circunstancias propicias podrían aspirar a sustituirlos.

Como ya he indicado más arriba, el poder militar permite a las élites dirigentes imponer por la fuerza o la presión de la amenaza importantes cargas fiscales al campesinado. La manutención de cortes, clientes y ejércitos, así como el afán de comodidad, lujo y prestigio impulsa normalmente a los gobernantes a exigir contribuciones cada vez mayores a los campesinos, obligándoles muchas veces a reducir su propio consumo hasta niveles muy próximos al de la mera subsistencia. La dinámica de este proceso distributivo tiende a producir un distanciamiento económico creciente entre la élite gobernante y los campesinos, que, unido a las diferencias entre los modos de vida urbano y rural, suele también manifestarse como extrañamiento cultural.

De todo lo expuesto hasta ahora podemos concluir que el proceso de distribución de los recursos en las sociedades agrarias produce un tipo de estratificación social caracterizado por su polarización en torno a dos grupos humanos con suertes radicalmente distintas: la élite dirigente y el campesinado. La primera no constituye más de un dos

por ciento de la población total, vive en las ciudades y consume el excedente económico de la población rural. El segundo constituye aproximadamente el 85 por ciento de la población total, vive predominantemente en aldeas rurales, se dedica a la producción agraria y entrega a la élite gobernante, bajo el concepto de tasa o impuesto, prácticamente todo lo que no consume en su propia manutención. Fuera de estos dos grupos existe una población variada, que no sobrepasa nunca el 15 por ciento del total, cuyos miembros están al servicio del grupo dirigente o ejercen funciones de mediación política, económica, jurídica, cultural o religiosa entre dicho grupo y los campesinos. La configuración de tipos sociales que componen esta población intermedia está estrechamente vinculada al entramado fino de las relaciones entre los dos polos de la estratificación.

El propietario ausente

En las sociedades agrarias antiguas el valor económico más codiciado y estable es la tierra. Aunque la mayoría de ellas utilizan también moneda para algunos tipos de transacciones económicas, la riqueza de las personas y de las familias se mide fundamentalmente por los campos productivos que poseen. Para los campesinos, la tierra es su medio de subsistencia, para los habitantes ricos de la ciudad, la forma de inversión más segura y, a largo plazo, la más rentable. Esta situación supone, evidentemente, que los campesinos no son los dueños de toda la tierra cultivable disponible, ni de toda la tierra que trabajan.

Las élites gobernantes se apoderan de tierras por medio de la conquista o la confiscación de los bienes de aquellos a quienes consideran enemigos (rivales políticos, líderes locales revoltosos, aldeanos

que se resisten a pagar impuestos, etc.). Muchos servidores y clientes de estas élites reciben tierras de sus patrones como paga por sus servicios o como favor por su lealtad. Por otra parte, quienes logran enriquecerse con alguna actividad lucrativa procuran hacerse con tierras, bien comprándolas directamente, bien utilizando la estrategia de conceder préstamos a campesinos en apuros a fin de poder embargar las tierras de los que se arruinan.

Evidentemente, para que la tierra sea una inversión rentable debe ser cultivada. Las tierras pertenecientes a los ricos y poderosos que viven en la ciudad suelen ser trabajadas por arrendatarios o aparceros, o puestas bajo la supervisión de intendentes que las hacen producir con el trabajo de esclavos, siervos o jornaleros. Por este motivo, sus dueños reciben el nombre técnico de «propietarios ausentes». Los propietarios ausentes utilizan el producto de sus campos para surtir su propia mesa, pagar o agasajar a amigos y clientes y, si la infraestructura económica lo permite, negociar con él en los mercados locales o nacionales.

Por su parte, las personas que trabajan las tierras de los propietarios ausentes se dividen en varios tipos, dependiendo de su relación con el dueño de la tierra. Mientras los aparceros deben darle una parte proporcional de la cosecha, los arrendatarios le pagan un precio anual fijo en dinero o en especie. Los siervos se diferencian de los aparceros y arrendatarios por estar adscritos a la tierra que trabajan, de forma que si la tierra cambia de dueño, ellos cambian simultáneamente de amo convirtiéndose en siervos del nuevo propietario. El estatus de siervo afecta a la familia entera y pasa de una generación a otra. El esclavo, por su parte, se diferencia del siervo por el hecho de ser objeto de compra y venta en el mercado, y por estar sometido en todo a la voluntad de su dueño. El esclavo no tiene familia reconocida, pues la relación biológica con sus progenitores o con sus

posibles hijos carece de reconocimiento legal (Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, París, PUF 1986).

En los territorios dominados por Roma a principios de nuestra era podemos encontrar todos estos tipos de explotación laboral, aunque en unas zonas predominaban más unos y, en otras, otros. Así, por ejemplo, el sistema de servidumbre, que había sido abolido hacía siglos en Grecia, se seguía manteniendo de forma más o menos camuflada en amplios sectores de Egipto. Desde su conquista por Octavio Augusto, todas las tierras de Egipto pertenecían personalmente al emperador y las familias de campesinos indígenas que las trabajaban no tenían libertad para abandonarlas. En las zonas más orientales del Imperio, donde existía la práctica ancestral de la esclavitud por deudas, seguía siendo frecuente que los pobres endeudados pagaran a sus acreedores trabajando para ellos como siervos o esclavos durante un tiempo estipulado. Otra forma frecuente, aunque encubierta, de servidumbre era la que obligaba a arrendatarios o aparceros a trabajar indefinidamente las tierras del amo para pagar deudas con intereses desorbitados contraídas durante años de escasez.

En los evangelios sinópticos encontramos casi todos estos tipos de trabajador rural. La parábola de los jornaleros (Mt 20,1-16) nos presenta al dueño de una viña que contrata vendimiadores a jornal para que recojan su uva. Lo más probable es que estos trabajadores sean aldeanos sin tierra o pequeños propietarios que necesitan complementar sus ingresos trabajando ocasionalmente para terceros. La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12 y paralelos) también habla del dueño de una viña, pero en este caso, se trata de un propietario ausente que solo se ocupa de sus tierras cuando llega el tiempo de exigir a sus aparceros la parte de la cosecha que le corresponde. En la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30) se menciona a los sirvientes de un hombre que ha sembrado trigo en

sus campos. No sabemos si estos sirvientes son esclavos o solo siervos adscritos a las tierras, pues la palabra griega *doulos* que aquí se utiliza puede significar ambas cosas. Finalmente, en Lc 16,1-8 encontramos al intendente de un hombre rico, que parece haber sido el responsable de cobrar los frutos (trigo, aceite) adeudados por los arrendatarios de su señor. La presencia de estos tipos sociales en la enseñanza de Jesús sugiere que su proyecto no era indiferente al valor que la sociedad de su tiempo otorgaba a la tierra. Es más, sentencias como Mc 10,30 y Mt 5,5 nos permiten afirmar que Jesús consideraba la posesión de la tierra como un anhelo legítimo, cuyo cumplimiento asociaba a la recompensa que recibirían sus seguidores y a la venida del reinado de Dios.

En los territorios y entre los grupos de cultura griega o romana, la forma predominante de trabajo servil era la esclavitud de mercado. Había esclavos de origen libre y esclavos de nacimiento. De acuerdo con las leyes romanas, un individuo solo podía ser reducido a esclavitud si era un cautivo de guerra o si había sido condenado por un tribunal a esta pena. No obstante, hay indicios claros de que el raptó de personas libres y la crianza de niños abandonados eran otros medios frecuentes, aunque ilegales, de surtir de esclavos los mercados. Los esclavos de nacimiento eran todas las personas nacidas de mujeres esclavas. El hijo pertenecía siempre al amo de la madre, independientemente de quien hubiera sido su progenitor masculino.

Patronazgo y endeudamiento en el ámbito rural

Según los datos históricos disponibles, el endeudamiento era una condición ampliamente extendida entre el campesinado del impe-

rio romano. El uso frecuente de la imagen de la deuda en los dichos de Jesús indica que la Palestina rural del siglo I no estaba libre de esta lacra (Mt 5,42; 18,21-35; Lc 16,5-6). Como numerosos estudios sobre el campesinado en sociedades agrarias demuestra, el ejercicio de la función de acreedor es una estrategia frecuentemente utilizada por los ricos para hacerse con tierras de cultivo (J. C. Scott, *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press-Londres 1976).

De acuerdo con lo expuesto en párrafos anteriores, la dinámica económica de las sociedades agrarias despoja a las familias campesinas de casi todo el excedente de su producción, obligándolas a vivir permanentemente muy cerca del nivel de subsistencia. La estrechez de este margen las hace enormemente vulnerables frente a cualquier acontecimiento o situación adversa, como puede ser un año de mala cosecha, la enfermedad o muerte de alguno de sus miembros productivos, daños o irregularidades con causas de origen meteorológico, etc. Ante estas adversidades, el campesino se ve muchas veces en la necesidad de solicitar ayuda externa con el fin de poder alimentar a su familia hasta la próxima cosecha, disponer de grano para la siguiente siembra, reponer un animal imprescindible o pagar los impuestos. Si la ayuda necesaria no es excesiva, lo más probable es que algún familiar, vecino o allegado se la preste. Pero muchas veces la solidaridad de los iguales no es suficiente. En estos casos la siguiente opción es buscar ayuda en algún patrón o benefactor, es decir, en alguna persona de estatus socioeconómico superior con la que el campesino endeudado mantenga o esté dispuesto a mantener una relación de clientelismo.

Las relaciones de beneficencia y patronazgo son relativamente habituales en casi todas las sociedades preindustriales, pero en aquellas donde la polarización entre los estratos sociales y su diferencia

económica son muy grandes se convierten en eslabones claves del engranaje social. Esta situación describe adecuadamente la configuración polar entre la élite ciudadana y el campesinado en las sociedades mediterráneas antiguas que estamos estudiando.

En el ámbito rural, la función del patronazgo suele ser desempeñada por los campesinos más ricos del lugar y por aquellos propietarios ausentes que, a pesar de vivir la mayor parte del tiempo en la ciudad, mantienen vínculos interpersonales con los intendentes, apareceros o arrendatarios que trabajan sus tierras. La estabilidad económica del campesinado libre depende en muy gran medida de que el patronazgo y la beneficencia de los propietarios ricos funcionen de forma eficiente y sean capaces de resolver las frecuentes crisis de supervivencia que afectan a la población rural. Sin embargo, los colectivos privilegiados que deberían desempeñar estas funciones no siempre responden. Su inhibición puede deberse a motivos varios, pero si se generaliza y prolonga durante un cierto tiempo, provocará un progresivo reemplazo del pequeño campesinado independiente por mano de obra esclava y/o por trabajadores rurales sin propiedad que malviven cultivando tierras ajenas como apareceros, arrendatarios o a cambio de un jornal.

Es en estas condiciones de fallo generalizado del patronazgo cuando los ricos ávidos de tierras entran en escena ofreciendo a los campesinos créditos a interés. El interés suele ser lo suficientemente alto para hacer casi imposible la devolución del préstamo en el plazo prescrito, lo que obliga al campesino a pedir una ampliación del capital prestado o del plazo de devolución, con el consiguiente incremento de la deuda. La repetición, casi siempre ineludible, de esta pauta termina cuando el acreedor corta el crédito y fuerza al campesino a pagar con sus tierras la deuda acumulada. (Eric R. Wolf, *Peasants*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1966, pp. 55-56).

Los campesinos que han perdido sus tierras por la vía del endeudamiento pueden considerarse afortunados si el nuevo dueño les permite quedarse en ellas como aparceros o arrendatarios. Pero esto no es siempre el caso. En el Imperio romano, era frecuente que los ricos invirtieran en tierras con el fin de convertirlas en explotaciones altamente rentables de productos demandados en los mercados supralocales, como por ejemplo, uva, aceite o dátiles. Para este tipo de explotaciones de carácter empresarial, la mano de obra más eficiente era la esclava o la del jornalero temporal.

Sabemos que Roma promovió la creación y expansión de una red mercantil que llegó a conectar todas las grandes ciudades del Imperio con la capital y a muchas de ellas entre sí. Además de esta red, existían mercados locales, en los que los dueños de las tierras del entorno podían vender sus excedentes. Si tenemos en cuenta los altos costes del transporte terrestre, es imposible pensar que los campesinos pudieran vender directamente sus productos fuera de los mercados locales de su entorno. Este condicionamiento limitaba mucho sus posibilidades de negociar provechosamente con sus ventas y, por tanto, de acumular sumas apreciables de dinero. Aparte del trueque y de la compraventa al por menor, los campesinos solo realizaban transacciones comerciales forzados por la necesidad y, por tanto, en posición de desventaja.

La red supralocal de mercados solo favorecía el comercio a gran escala, en el cual podían implicarse los dueños de las grandes explotaciones agrarias, pero no los pequeños propietarios rurales. Vemos, pues, que en el marco global del Imperio romano, la entrada de una región en las redes de comercio supralocal, la sustitución del patronazgo y la beneficencia rural por la práctica del préstamo a interés, y la acumulación de tierras en manos de la élite revelan una misma deriva socioeconómica que siempre tenía como consecuencia la destrucción del campesinado libre tradicional.

La Galilea de Herodes Antipas

El modelo expuesto en este capítulo sirve de forma particular para iluminar algunos aspectos de la economía de Galilea durante el reinado de Herodes Antipas, una época particularmente interesante para el estudioso del Nuevo Testamento porque coincide aproximadamente con el tiempo de la vida de Jesús.

Herodes Antipas heredó de su padre, Herodes el Grande, la tetrarquía de Galilea occidental y Perea, regiones sobre las que gobernó de forma continua entre los años 4 a.C. y 39 d.C. A diferencia de la región oriental del lago de Genesaret, en la que había varias ciudades de perfil helenístico, la Galilea de Antipas era una zona predominantemente rural. El único centro urbano existente con anterioridad al gobierno de este tetrarca era Séforis, una ciudad fortaleza relativamente pequeña, que había sufrido recientemente el ataque destructivo de las tropas romanas al mando del general Varro. Apenas llegado al poder, Antipas la reconstruyó, ampliando considerablemente su perímetro e instalando en ella su corte. Dos décadas después empezó a construir la ciudad de Tiberíades, con trazado y estilo grecorromano, en la orilla suroeste del lago de Genesaret. Cuando estuvo habitable, se trasladó a ella con su corte.

El incremento brusco de la urbanización asociado a estos dos grandes proyectos tuvo que afectar necesariamente al sistema económico de las familias y aldeas campesinas de Galilea. El campesinado de esta región ya estaba habituado a pagar tasas e impuestos a sus gobernantes al menos desde la época de Herodes el Grande. Sin embargo, nunca hasta entonces había tenido que abastecer con sus productos la población urbana de dos ciudades y una corte.

El altísimo coste del transporte terrestre impedía que una ciudad de provincias pudiera organizar su abastecimiento a base de productos

traídos desde lejos. Debemos, por tanto, suponer que la producción del campo galileo tuvo que ser de algún modo reconfigurada a fin de satisfacer las necesidades de la nueva aristocracia urbana y de toda la gente que, forzosa o libremente, la habría seguido a la región. Gran parte de lo que hasta entonces había sido una producción discreta y variada, pensada para mantener la subsistencia y autonomía económica de las familias campesinas, tuvo necesariamente que convertirse en explotación masiva, destinada al consumo externo.

En este tipo de circunstancias, las estrategias que suelen adoptar las aristocracias urbanas para conseguir el abastecimiento de sus necesidades son una selección o una combinación de las siguientes tres: (1) exigir a los campesinos el pago de impuestos en especie, (2) forzarles, de algún modo, a que produzcan lo que ella necesita y lo vendan en el mercado, y (3) acaparar ella misma tierra suficiente para autoabastecerse.

La primera estrategia es la más directa, pero exige que la élite urbana destine contingentes de servidores y guardias a recoger las aportaciones impositivas de las familias campesinas, lo cual genera desafección y resistencia. La segunda estrategia puede implementarse de forma indirecta, exigiendo simplemente a los campesinos que paguen sus impuestos en metálico, ya que la necesidad de disponer de moneda, les obliga a entrar en el mercado y a adaptar su producción a las demandas de los compradores. La tercera estrategia puede implementarse directamente, mediante confiscación, o indirectamente, promoviendo el endeudamiento del campesinado, tal como hemos explicado en el apartado anterior.

Aunque la aparición brusca de una demanda importante de productos agrícolas puede enriquecer a aquellos campesinos que tienen tierras, personal y herramientas suficientes para transformar sus cultivos tradi-

cionales en explotaciones agrarias, para la mayoría de las familias rurales suele ser el principio de su declive económico. A fin de poder pagar impuestos o intereses, los pequeños campesinos se ven obligados a sacrificar la variedad equilibrada de sus cultivos, con la que aseguraban su propia manutención, para sembrar solo los productos demandados en el mercado. El dinero así obtenido casi nunca es suficiente para pagar las deudas y comprar sus propios alimentos, lo que les obliga a endeudarse cada vez más, quedando finalmente en manos de acreedores ambiciosos que terminan por apoderarse de sus tierras.

El resultado de la urbanización promovida por Herodes Antipas en Galilea produjo probablemente el enriquecimiento de unas pocas familias aldeanas, el endeudamiento de muchos campesinos, y la acumulación de propiedades rurales en manos de los cortesanos y clientes ricos del tetrarca. Dado que estos nuevos habitantes ricos de la ciudad eran gentes del séquito de Antipas, venidas en su mayor parte de fuera de la región, no es probable que se sintieran moralmente obligadas a ejercer como patrones generosos de los campesinos en dificultades. Los pocos aldeanos que hubieran podido aprovechar las oportunidades del mercado para enriquecerse tendrían, en principio, una mejor disposición a asumir este papel, pues al fin y al cabo las personas necesitadas de ayuda eran sus propios vecinos. No obstante, es muy probable que también se sintieran tentados a abandonar sus vínculos tradicionales de vecindad para buscar amigos y patrones poderosos entre los nuevos habitantes ricos del centro urbano; pues, evidentemente, estas nuevas relaciones eran las que mejores oportunidades podían brindarles para elevar su estatus social.

De hecho, disponemos de un estudio local muy bien documentado donde se sugiere que el afán de las aristocracias provinciales por entrar y ascender en la escala de la nobleza y el honor institucionalizada por Roma (el llamado *cursus romanus*) las llevó, en muchos casos, a

cambiar sus relaciones tradicionales de patronazgo con el campesinado de la región por otras de tipo fiscal, mucho más abusivas (J. R. Patterson «Settlement, City and Elite in Samnium and Lycia», en J. Richard-A. Wallace-Hadrill, *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres-Nueva York 1991, pp. 147-168). De acuerdo con los datos analizados en el estudio, el aumento de las construcciones urbanas en Samnio y Licia, subvencionadas por la élite local con el objetivo de ascender en la escala del honor, coincide en el tiempo con la destrucción del tejido campesino en la zona. Según el autor, la interpretación más plausible de semejante coincidencia es que el dinero utilizado en esos actos de beneficencia urbana provenía de la riqueza agraria arrebatada a los campesinos del entorno mediante medidas fiscales, intereses crediticios, ventas forzadas o embargos.

Algo parecido a lo ocurrido en Samnio y Licia, aunque quizá en menor escala, pudo haber sucedido también en Galilea. Antipas habría querido emular a los reyes helenísticos y a los aristócratas romanos urbanizando la región rural que su padre le había legado. Por su parte, los pocos aldeanos ricos que pudieron beneficiarse de la nueva demanda de productos agrarios, habrían querido emular a la nueva élite urbana de Séforis y Tiberíades con el fin de ser admitidos en su círculo de amistades o clientelas. Es así como, en vez de ayudar a sus vecinos pobres frente al aumento de impuestos y la presión del mercado, habrían optado por abandonarles a su suerte o, incluso, pasarse al bando de los explotadores.

Reflexiones metodológicas

En este capítulo hemos utilizado un modelo materialista para mostrar que, dadas las condiciones de desarrollo técnico y el tipo de

economía agraria del Imperio romano, la existencia de las ciudades y de las élites gobernantes atestiguada por los datos históricos implica necesariamente que la mayoría de la población (hasta un 85 por ciento) debía estar totalmente consagrada al cultivo de la tierra. Es más, esta población campesina tenía necesariamente que mantenerse a un nivel económico muy próximo al de la mera subsistencia, pues de otra manera el alimento producido no sería suficiente para abastecer a la clase gobernante que habitaba en las ciudades y al conjunto de sus servidores –entre los que no podemos olvidar las numerosas personas dedicadas a la defensa del orden vigente y al ejercicio supuestamente controlado de la violencia (guardias, militares, legionarios, etc.)–.

La diferencia de niveles sociales y formas de vida entre las élites gobernantes y el campesinado exige, a su vez, la existencia de un estrato social intermedio y bastante heterogéneo que medie en las relaciones entre esos dos estratos tan desiguales y extremos. La mayoría de los tipos sociales integrados en este estrato intermedio dependen económicamente de las élites gobernantes, pues el campesinado tiene muy poco poder adquisitivo y tiende a ser máximamente autosuficiente. Así, salvo los artesanos rurales dedicados a fabricar utensilios domésticos o herramientas agrícolas que requieren habilidades o instrumentos especiales (por ejemplo, herreros), el resto de esos tipos obtiene sus recursos directamente de la élite gobernante o del dinero que esta hace circular en las ciudades.

El modelo que hemos desarrollado se basa en factores materiales cuantificables como son: el cereal necesario para alimentar anualmente a una persona, el rendimiento de la tierra cultivada con las técnicas agrarias del momento, el coste en trabajo humano y, por tanto en alimentación, de los proyectos urbanísticos, etc. Por tanto, el mismo tipo de deducciones podrían aplicarse a cualquier socie-

dad de economía agraria, con un nivel tecnológico y un desarrollo urbano similar al del Imperio romano.

La generalidad del modelo y de las conclusiones que se pueden extraer al aplicarlo globalmente al Imperio romano no nos permite conocer los detalles de los procesos económicos de lugares y momentos concretos, pero sí nos sirven de matriz en la que podemos colocar datos adicionales referidos a situaciones más particulares. Así, conociendo por datos documentales los distintos tipos de trabajadores rurales existentes en el Imperio romano, el funcionamiento de los créditos y las políticas fiscales, podemos reconstruir de forma aproximada las estrategias utilizadas por las élites sociales para hacerse con el excedente de producción de los campesinos, y en muchos casos, también con sus tierras. El margen de error de estas conclusiones es mayor que el que afecta a la reconstrucción de la estratificación social, pero puede disminuir o corregirse con la aportación de nuevos datos particulares, sin necesidad de modificar el modelo general. Así, el estudio de la Galilea del tiempo de Jesús, puede beneficiarse de los datos aportados por Flavio Josefo, acerca de los proyectos urbanísticos de Herodes Antipas, y de los aportados por los propios evangelios, acerca de la preocupación crónica por la deuda entre la gente de la zona. También es legítimo tomar los casos de Samnio y Lycia como ejemplos de una relación causa-efecto entre los proyectos urbanísticos de las aristocracias locales y la ruina del campesinado tradicional del entorno. No obstante, la proyección de esta relación explicativa al caso de Galilea debe entenderse, por el momento, como un acercamiento heurístico del que solo podemos extraer orientaciones aproximadas para la búsqueda de más datos capaces de corroborarla.

Personalidad de orientación colectivista. Un modelo de la psicología social

CAPÍTULO 5

Numerosos escritos antiguos de carácter narrativo, judicial y moral reflejan un tipo de actitudes, patrones de comportamiento, valores y preocupaciones que aunque son poco comunes en las sociedades occidentales industrializadas, sigue siendo reconocible en muchas culturas actuales de Asia, África y Latinoamérica. Me refiero a actitudes como el fuerte apego del individuo a los grupos solidarios de adscripción (familia, clan), su recelo y agresividad competitiva en las relaciones intergrupales (entre familias y clanes distintos), la importancia del prestigio social, la preocupación por la opinión de los demás y una sensibilidad extrema ante el rechazo social, sobre todo cuando está provocado por juicios negativos de carácter moral. La antropología cultural ha constatado que todos estos rasgos actitudinales y morales aparecen casi siempre juntos y suelen ser prominentes en culturas tradicionalmente agrarias que todavía no han sufrido de lleno el impacto transformador de la industrialización.

Los estudios antropológicos realizados en el área del Mediterráneo a mediados del siglo pasado sugirieron con fuerza la idea de que los

rasgos mencionados eran una característica específica de esta región, a la que consideraron una unidad cultural propia con raíces históricas, y que habían sido exportados desde allí a otras zonas del planeta por movimientos migratorios y colonizadores. Sin embargo, otros investigadores han encontrado el mismo patrón de comportamientos, valores y actitudes en sociedades que nunca estuvieron sometidas a la influencia de la cultura mediterránea. La psicología social, por su parte, ha corroborado la posibilidad de su aparición en casi cualquier sociedad humana que sea lo suficientemente compleja para que el individuo no pueda sobrevivir solo por sus propios medios, pero en la que las autoridades carezcan de poder o voluntad para proveer a la población de seguridad y cobertura material suficientes. Los psicólogos sociales han denominado a este conjunto de rasgos «personalidad de orientación colectivista» y han demostrado que son ventajosos en todos los grupos humanos, exceptuando las bandas de cazadores-recolectores y las llamadas sociedades del bienestar.

La personalidad de orientación colectivista es un fenómeno psicosocial que puede explicarse satisfactoriamente a partir de las teorías de la categorización e identidad social desarrolladas por Tajfel y sus seguidores (Peter Robinson [ed.], *Social groups and identities: Developing the legacy of Henry Tajfel*, Butterworth Heinemann, Oxford 1996). Tenemos, pues, aquí un ejemplo relevante de cómo un modelo de la psicología social puede convertirse en fundamento explicativo de ciertos rasgos culturales típicos de las sociedades mediterráneas antiguas cuya comprensión dependía, hasta hace poco, de las etnografías del Mediterráneo. De ello se sigue, entre otras cosas, que haríamos mal en entender los rasgos culturales como características esenciales de determinadas poblaciones, pues muchos de ellos se basan en capacidades y funciones psicosociales presentes en

todos los seres humanos, pero que pueden configurarse de formas distintas dependiendo de variables situacionales y ambientales.

Categorización

La categorización es una función de la capacidad cognitiva humana consistente en la tendencia del sujeto a construir grupos con objetos, personas o acontecimientos que considera equivalentes de cara a la acción (Tajfel, «La catégorisation sociale», en S. Moscovici [ed.], *Introduction à la psychologie sociale. Vol. I*, Larousse, París 1972, pp. 272-302). En psicología social, las categorizaciones más relevantes son aquellas que agrupan personas y dividen la población en grupos socialmente reconocibles. Las categorizaciones pueden ser individuales, grupales o sociales, es decir, pueden haber sido realizadas por un individuo, por un grupo de personas o por toda la sociedad. Así, cuando un fanático religioso categoriza a todas las personas que no cumplen una determinada norma cultural como «condenadas», sin que semejante clasificación sea siquiera compartida por quienes aceptan la norma, estaríamos ante un caso claro de categorización individual. Este tipo de categorizaciones solo son socialmente importantes si el individuo que la realiza tiene poder suficiente para imponerla a los demás.

Un ejemplo interesante de categorización grupal en la sociedad judeopalestina de la época helenístico-romana es la que mantenían los israelitas retirados en Qumrán respecto a la mayoría de los judíos que daban culto a Yahvé en el templo de Jerusalén. Los qumranitas los consideraban israelitas renegados y los incluían en la misma categoría político-religiosa de los gentiles opresores del pueblo de Israel. Esta categorización grupal no es, sin embargo, social, pues no era compartida por el resto de la sociedad implicada.

En el proceso de configuración del cristianismo la dinámica de categorización grupal y social parece haber jugado diversos papeles según los momentos y lugares. Los cristianos, que habían surgido como un movimiento en el interior del propio judaísmo, empezaron a romper sus lazos con las comunidades judías de las ciudades donde residían antes de que la sociedad los categorizara como un grupo religioso distinto. Solo podemos hablar de los cristianos como una categoría social diferente a la de los judíos a partir de finales del siglo II, pues es a partir de esta fecha cuando tenemos evidencia de que tanto ellos como el resto de la sociedad reconocían dicha distinción.

Al tratar casos particulares de categorización social conviene siempre considerar en qué medida la pertenencia de los individuos al grupo resultante de la categorización es o no voluntaria. Así, hay categorías sociales que se imponen a las personas sin contar con su consentimiento, como por ejemplo, la pertenencia a una determinada familia o a un determinado estrato social. Otras, sin embargo, son personalmente elegidas, como ocurre cuando alguien decide entrar en una asociación voluntaria reconocida.

Las categorías de pertenencia involuntaria producen lo que los sociólogos llaman «grupos de adscripción», pues sus miembros han sido adscritos al grupo por la sociedad circundante. Así, por ejemplo, la población esclava constituye normalmente un grupo de adscripción en el que la pertenencia es siempre forzada. En la antigüedad mediterránea, el grupo de adscripción más básico para un varón libre era su familia de origen. Evidentemente, no toda adscripción involuntaria es contraria a la voluntad del sujeto adscrito. De hecho, en lo que concierne a las familias y a los clanes, la mayoría de sus miembros suelen aceptar con naturalidad su inclusión en el grupo social que por nacimiento les corresponde. Ahora bien, incluso en aquellos casos en los que el sujeto detesta la categoría social donde se ve incluido, no tiene

más remedio que reconocer su pertenencia, pues sabe que el resto de la sociedad le tratará de acuerdo con ella. Así, las ciudades griegas antiguas tenían la categoría de «extranjero», en la que se incluía a todos los inmigrantes y descendientes de inmigrantes que vivían temporal o permanentemente en ellas. La pertenencia a este grupo de adscripción no era algo deseable, pues conllevaba desventajas importantes como, por ejemplo, carecer del derecho a poseer bienes inmuebles (tierras, casas). En estas condiciones y pese a tener pocas cosas en común, los inmigrantes con diferentes orígenes étnicos debían reconocerse como un grupo social definido y distinto al de la población indígena, pues la acción de la ley ciudadana así los consideraba.

La teoría de la identidad social señala que, si bien es cierto que la agrupación arbitraria de individuos bajo una misma categoría no tiene a priori efectos detectables en la actitud o comportamiento de sus miembros, el mero hecho de saberse abocados a compartir una misma suerte induce en ellos un sesgo a favor del grupo. Esto nos puede ayudar a entender mejor la especial disponibilidad de los inmigrantes que habitaban en las ciudades del Imperio romano a formar asociaciones voluntarias de carácter interétnico, pues la conciencia de compartir ciertas desventajas frente a los ciudadanos contribuiría, sin duda, a borrar diferencias étnicas y a acentuar los intereses comunes. Es muy probable que el éxito de muchas comunidades cristianas urbanas entre la población inmigrante y esclava tuviera algo que ver con este hecho.

Grupos

En psicología social, el término «grupo» es un término técnico (*etic*) que solo se aplica a un colectivo de personas cuando estas

exhiben conductas y actitudes cooperativas; es decir, cuando es posible distinguir en ellas un sesgo positivo hacia los demás miembros del colectivo en comparación con los no miembros. El conjunto de los no miembros, recibe el nombre, también técnico, de «exogrupo». Dado que una categorización social refleja la disponibilidad del entorno humano a actuar de la misma manera en relación a todas las personas incluidas en la categoría, no debe extrañarnos que dichas personas se reconozcan compartiendo un mismo destino y tiendan, por tanto, a actuar como grupo.

La disponibilidad y capacidad de una persona a actuar como miembro de un grupo es, no obstante, un fenómeno gradual. Los psicólogos sociales hablan a este respecto del «continuo interpersonal-intergrupar», cuyos extremos son el «comportamiento interpersonal» y el «comportamiento intergrupar». El comportamiento interpersonal es el que exhibe un individuo cuando trata a otro individuo sin tener en cuenta el factor de la pertenencia grupal. Por el contrario, el comportamiento intergrupar es el que exhibe un individuo cuando actúa como miembro o representante de su grupo, teniendo, por tanto, en cuenta si la persona con quien trata pertenece o no al mismo. En el capítulo cuatro del evangelio de Juan encontramos una escena (Jn 4,1-26) en la que se ponen claramente de manifiesto estas dos formas extremas de actuar. Cuando la mujer samaritana se acerca al pozo donde descansa Jesús, este se dirige a ella sin tener en cuenta que pertenecen grupos nacionales enfrentados. Le pide de beber y le habla de su vida matrimonial. Ella, sin embargo, entiende la situación como un encuentro entre representantes de sus distintos grupos de pertenencia y reacciona en consecuencia: «¿cómo es que siendo tú judío, te atreves a pedirme agua a mí, que soy samaritana?» (Jn 4,9). El comportamiento de Jesús es claramente interpersonal, mientras que la mujer exhibe un comportamiento intergrupar.

Entre estos dos extremos caben todos los grados intermedios. En otras palabras, el comportamiento social de un individuo puede estar condicionado en mayor o menor grado por su conciencia de actuar como representante de su grupo de pertenencia. Este grado de condicionamiento depende fundamentalmente de dos factores: (1) la situación social y (2) el peso que la pertenencia a ese grupo tenga en la identidad social del individuo.

Hay situaciones sociales, como la colonización política, las guerras, las competiciones deportivas entre equipos y la política electoral en las democracias de partidos, que favorecen los comportamientos y actitudes intergrupales. Otras, como la competición académica, la relación de amistad y el enamoramiento, que favorecen los comportamientos y actitudes interpersonales. Un mismo individuo puede exhibir, unas veces, comportamientos del primer tipo y, otras, comportamientos del segundo. Lo que fundamentalmente inclina a una persona a adoptar un comportamiento intergrupal es la conciencia de compartir con los demás miembros de su grupo un objetivo o destino que los contrapone o enfrenta al exogrupo.

Identidad social e identidad individual

La «identidad social» de un individuo es un concepto técnico de la psicología social que ha dado nombre al modelo propuesto por la escuela de Tajfel para explicar algunos aspectos del comportamiento social. Según este modelo, la forma como una persona actúa en sociedad, en relación con el continuo interpersonal-intergrupal, depende de cuáles sean los aspectos de su identidad que en cada caso entran en juego. La identidad de una persona puede definirse como la concepción que ella tiene de su propio yo en cuanto parte de la

sociedad a la que pertenece y en cuanto sujeto de interacciones sociales. Tajfel distingue en esta concepción dos componentes: la identidad social y la identidad individual.

La identidad social es el conocimiento que la persona tiene de los diversos grupos sociales a los que pertenece, junto con la significación emocional y valorativa de dicha pertenencia. Así, varón, judío, de la tribu de Benjamín y fariseo es la identidad social de Pablo (Flp 3,5), al menos, antes de su inclusión voluntaria en el grupo de seguidores pospascuales de Jesús.

La identidad individual es el conjunto de características por las que la persona se distingue de los demás, junto con las valoraciones y emociones a ellas asociadas. Entre las características individuales más relevantes destacan las capacidades personales, el conocimiento adquirido por propia experiencia y las consecuencias morales de opciones vitales decisivas. Así, la elección divina de la que Pablo se siente objeto y por la que se convierte en el apóstol de Cristo para los gentiles es un rasgo de su identidad individual, pues le distingue de todos los otros miembros de los grupos a los que pertenece, incluso de sus propios hermanos en la fe cristiana (Gal 1,15-16). El valor que Pablo atribuye a este rasgo y las emociones que despierta en él son factores motivacionales importantísimos para su actividad misionera y fundadora.

La actuación de una persona en sociedad será más o menos interpersonal o intergrupal según ponga más o menos en juego su identidad individual o social. Evidentemente, cuanto más identificada esté con un grupo de pertenencia, mayor será su tendencia a actuar como miembro y representante del mismo. Por el contrario, quienes se identifican poco con sus grupos de pertenencia tenderán a actuar como individuos independientes, sin tener tampoco en

cuenta la adscripción grupal de las personas con quienes tratan. Su comportamiento estará por tanto más cerca del polo interpersonal. Los psicólogos sociales distinguen a este respecto dos orientaciones básicas de la personalidad: la personalidad de orientación colectivista (o diádica) y la personalidad de orientación individualista. Un sujeto tiene personalidad de orientación colectivista cuando en su identidad pesa más el componente social que el componente individual. Este tipo de personas se sienten, ante todo, miembros de su grupo. Un sujeto tiene personalidad de orientación individualista cuando le sucede justamente lo contrario, es decir, cuando considera que sus pertenencias grupales son algo anecdótico o circunstancial, tiene intereses propios distintos a los de sus grupos y se identifica sobre todo como el sujeto o protagonista de su historia individual. El sujeto con personalidad de orientación colectivista tiende a adoptar comportamientos intergrupales, mientras que el sujeto de orientación individualista tiende a adoptar comportamientos interpersonales.

Aunque la orientación de la personalidad depende en gran medida de factores fisiológicos y biográficos, la organización social y la cultura son los factores que más influencia tienen sobre la frecuencia relativa de personalidades de orientación colectivista o individualista en una población humana concreta (Harry C. Triandis, *Individualism & Collectivism*, Boulder, Oxford 1995). De aquí que sea correcto hablar de culturas de orientación colectivista y culturas de orientación individualista, según favorezcan la primera o la segunda orientación de la personalidad. Como cabía esperar, aquellas formas de vida en las que el individuo no puede sobrevivir sin el constante apoyo de un grupo de solidaridad generan culturas de orientación colectivista, mientras que aquellas formas de vida en las que el individuo recibe el apoyo para su supervivencia y desarrollo de entida-

des u organizaciones impersonales como el estado del bienestar, la seguridad social, los servicios públicos, etc., generan culturas de orientación individualista.

En el conjunto de las sociedades antiguas del Mediterráneo y el Próximo Oriente todas las culturas eran de orientación colectivista, pues las únicas entidades que podían asegurar la supervivencia de las personas eran grupos humanos concretos y cercanos, como el grupo doméstico, los vecinos, los ciudadanos de la polis y ciertos tipos de asociaciones voluntarias. Esta orientación cultural es, de hecho, la más frecuente a lo largo de la historia y la geografía humana y constituye un rasgo típico de las sociedades sedentarias con economía agraria preindustrial.

La doble moral intragrupal/intergrupala y el valor del prestigio social

La orientación cultural colectivista propicia unos comportamientos y valores sociales que los historiadores y antropólogos habían detectado y clasificado mucho antes de que la psicología social pudiera explicar su fundamento. Me refiero a la vigencia de una doble moral, asociada a los ámbitos respectivos del intragrupo y el exogrupo, y al valor central del prestigio social.

La fuerte identificación de las personas con el grupo de solidaridad al que pertenecen y su conciencia del valor que tiene la armonía y la colaboración entre sus miembros refuerza el sesgo de grupo hasta el punto de generar una moral interna distinta a la moral que rige las relaciones sociales fuera del grupo. Los principios de esta moral interna o intragrupal son: adoptar como propios los objetivos, valores

y normas del grupo, tener una actitud solícita hacia todos sus miembros y apoyarles en cualquier conflicto con los no miembros. Por el contrario, la moral fuera del grupo o moral intergrupala prescribe actuar como representante del grupo de pertenencia, defendiendo siempre su valor, sus intereses y sus miembros. En la medida en que los intereses de un grupo se opongan a los de otro o que varios grupos ambicionen los mismos bienes, la moral intergrupala aprobará actitudes competitivas, agresivas y desconfiadas.

En las sociedades con culturas de orientación colectivista, la creación y mantenimiento de unidades sociales superiores a las de los grupos básicos de solidaridad (familia, clan) es normalmente problemática y muchas veces inestable, pues la moral intergrupala no favorece la colaboración entre dichos grupos. Solamente la defensa o protección frente a peligros o riesgos comunes consigue mantener formas de cohesión supragrupala. Los casos más claros de este tipo de situaciones en la Antigüedad son las *poleis* griegas clásicas y las aldeas campesinas alejadas de los centros de poder. Las primeras, porque vivían en un casi permanente estado de guerra con las *poleis* vecinas; las segundas porque la baja producción de la agricultura preindustrial y la obligación de entregar una parte importante del excedente sometían a todos los vecinos por igual al riesgo de caer bajo el umbral de la supervivencia. En uno y otro caso, la forma más efectiva de afrontar las dificultades era la práctica de una moral solidaria suprafamiliar: la solidaridad de las democracias de hoplitas en las ciudades griegas, y la solidaridad económica campesina en las aldeas.

En los sistemas de valores vigentes en las culturas de orientación colectivista el prestigio social ocupa siempre una de las posiciones más elevadas. Llamamos «prestigio social» o «reconocimiento social positivo» de una persona al reconocimiento de su valor por parte de los grupos de adscripción a los que pertenece. Aunque el valor que se re-

conoce a una persona con prestigio social depende de la axiología vigente en cada cultura concreta, todas las personalidades de orientación colectivista dan mucho valor al hecho de saberse socialmente valoradas. Así, por ejemplo, en una cultura donde se valore mucho la riqueza material, el prestigio social de una persona se basará seguramente en su riqueza; en una cultura donde se valore mucho la destreza en la batalla, su prestigio social se basará sobre todo en sus éxitos guerreros, en una cultura donde se valore mucho la piedad religiosa, su prestigio social tendrá fundamentalmente en cuenta la corrección de su relación con los dioses. Lo que sirve para conseguir prestigio social es diferente en cada caso, pero lo que en todos los casos se obtiene es el aprecio de la gente, que es, por sí mismo, uno de los bienes más valorados.

En toda el área del Mediterráneo antiguo, el prestigio social exhibe una dependencia muy acentuada de los valores sociales que el imaginario cultural atribuye específicamente al ideal social del varón. La configuración específica que el reconocimiento social positivo tiene en esta zona cultural y que ha sido también reconocida en otras culturas de tipo patriarcal recibe el nombre técnico de «honor» (*honor* en latín, *time* en griego, *cavod* en hebreo). En el capítulo dedicado a la familia patriarcal trataremos con detenimiento las características distintivas del honor. Por el momento es suficiente señalar que el honor no es sino una forma cultural particular de concebir el prestigio social.

El valor que una persona concede al prestigio social o reconocimiento social positivo depende, evidentemente, del valor que esa persona concede a la opinión que los demás tienen de ella. Por eso, cuanto más se identifique con los valores, criterios, normas y objetivos de su grupo de pertenencia, más valorará la aprobación de sus miembros. Dicho en otras palabras, los sujetos con personalidad de orientación colectivista valoran mucho más que los sujetos con personalidad de orientación individualista el reconocimiento social po-

sitivo por parte de sus grupos de pertenencia; y las culturas de orientación colectivista colocan mucho más alto en su escala de valores el prestigio social que las culturas de orientación individualista. En la época y área cultural que nos ocupa la importancia de este valor era tan grande que, para algunos autores, el deseo de prestigio u honor era el tipo de motivación que mejor distinguía la acción humana masculina de la femenina, y según Jenofonte, también de la animal:

En esto se distingue el hombre de otros animales, es decir, en su deseo insaciable de honor. Pues respecto a la comida, la bebida, el sueño y el sexo, todas las criaturas parecen obtener por igual placer. Pero el amor al honor no está arraigado en las bestias, ni siquiera en todos los seres humanos. Sin embargo, aquellos en los que está implantada la pasión por el honor y la alabanza, esos son los que más se diferencian de las bestias del campo. Estos son los que pueden considerarse auténticos varones, no meros seres humanos. (Jenofonte, *Hieron* 7,3).

El prestigio es siempre un valor escaso y selectivo, pues supone el reconocimiento social de que una persona destaca sobre la mayoría y es, por consiguiente, merecedora de admiración. No debe, por tanto, extrañarnos que en las sociedades con cultura de orientación colectivista existan muchas formas institucionalizadas de competir por el prestigio y que las personas en ellas socializadas tiendan a considerar gran cantidad de situaciones sociales y encuentros interpersonales como ocasiones propicias para practicar este tipo de competición.

Bienes limitados y actitud agonista

El sesgo a favor del grupo de pertenencia y el deseo de prestigio social son rasgos de la personalidad susceptibles de gradación. Estudios antropológicos sugieren que estos rasgos adquieren sus formas

extremas en sociedades donde existe una conciencia muy aguda de la limitación de los recursos económicos y humanos.

Comparadas con las sociedades occidentales modernas, en las que las fuentes de riqueza, las actividades productivas y las especializaciones profesionales están muy diversificadas, y donde se confía que el desarrollo científico, la creación técnica y el espíritu emprendedor serán capaces de abrir siempre nuevas posibilidades, las sociedades preindustriales deben ser consideradas en su totalidad sociedades de bienes limitados, tanto en lo que se refiere a sus recursos materiales como al abanico de actividades productivas o profesionales accesibles a sus miembros. No es, pues, sorprendente que el imaginario cultural de la mayor parte de las sociedades históricas anteriores a la Revolución industrial conciba el conjunto de bienes al alcance del ser humano como un conjunto limitado en diversidad y en cantidad.

El modelo materialista expuesto en el capítulo anterior corrobora que este era evidentemente el caso para todas las poblaciones antiguas del entorno del Mediterráneo. Por tanto, debemos estar preparados para reconocer en ellas aquellas características culturales que, de acuerdo con la psicología social, no son sino manifestaciones extremas del sesgo de grupo y del deseo de prestigio social asociadas a la conciencia de los mencionados límites.

La actitud agonista es la forma cultural que adquiere el comportamiento intergrupar cuando la limitación de los bienes y recursos disponibles convierte el sesgo a favor del propio grupo en una competición abierta con el exogrupo (George Foster, «Peasant society and the image of limited good», *American Anthropologist* 67 [1965] 293-315). Esta actitud, que el sujeto aprende desde su más tierna infancia gracias a la socialización primaria en su grupo básico de adscripción (normalmente, la familia), prescribe ser desconfiado y

agresivo con los de fuera, y se sustenta en la convicción de que cualquier éxito o ganancia de los grupos rivales implica necesariamente una pérdida para el propio.

En la medida en que el prestigio social confiere al sujeto la capacidad de influir sobre las demás personas, facilitándole la obtención de apoyos humanos para sus proyectos, debe ser considerado un recurso importante en la vida económica y social. Por otra parte, en las sociedades preindustriales, el trabajo y el apoyo humano es, normalmente, un bien escaso por el que los políticos, los cabezas de familia, los jefes militares y los gobernantes están también siempre dispuestos a rivalizar. No debe, pues, extrañarnos que la actitud agonista propia de la competencia intergrupar por los bienes materiales se extienda de forma natural a la competencia por el prestigio social.

Los evangelios sinópticos contienen abundantes testimonios de esta actitud agonista. Su expresión más clara se encuentra en las subunidades literarias que la exégesis suele denominar «controversias» (véase, por ejemplo, las controversias del evangelio de Marcos: Mc 2,1-3,6; 3,22-30; 7,1-13; 11,21-26). En todas ellas, Jesús es agredido verbalmente, casi siempre mediante una pregunta acusadora, y él se defiende con no menos agresividad verbal, dejando avergonzados a sus oponentes. La controversia es un subgénero literario muy usado en toda el área de influencia cultural griega que adquirió especial relevancia en la enseñanza de los filósofos populares. Su ubicuidad y el hecho de que fuera formalmente reconocida y estudiada en los manuales de retórica denotan que tiene su razón de ser en pautas culturales de comportamiento.

Como cabe esperar en una cultura de fuerte orientación colectivista, en la que el individuo se entiende a sí mismo y es entendido por los demás como parte de su grupo de pertenencia, el prestigio social

de la persona antigua contribuía a y se nutría de el valor que la sociedad concedía al grupo en el que estaba incluida. No obstante, siempre eran sus miembros más representativos –sus líderes, patriarcas o cabezas– los que más podían contribuir al reconocimiento social positivo del grupo como tal. De los miembros con menos significación en la vida pública solo se esperaba que no menoscabaran el valor que la opinión de la sociedad atribuía al conjunto.

El esfuerzo y la preocupación por no perder el prestigio personal adquirido o el que se comparte con el grupo de pertenencia es también una virtud, que en el contexto de la antropología del Mediterráneo recibe el nombre técnico de «vergüenza». El significado *etic* de esta virtud es muy próximo a lo que en español entendemos por la expresión «tener vergüenza», contrapuesta a «no tener vergüenza» o «actuar sin preocuparse por la propia reputación». Es una actitud positiva que se espera sobre todo de los jóvenes, las mujeres, los siervos, y en general de todas las personas socialmente inferiores (sobre la vergüenza como virtud de los pobres, véase: Fernando Rivas Rebaque, *Defenson pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005, pp. 246-255).

El término «vergüenza» ha sido adoptado por muchos antropólogos para referirse al concepto transcultural de dicho valor o a la forma que adquiere en las culturas de orientación colectivista que, además, son patriarcales. Sobre esta última trataremos en el siguiente capítulo.

Envidia y mal de ojo

Muchos estudios etnográficos han asociado el conocimiento cultural de que todos los bienes son limitados con el vicio de la envidia

(George Foster, «The anatomy of envy: A study in symbolic behaviour», *Current Anthropology* 13, 1972, pp. 165-186). La definición de este vicio, ampliamente tratado por los moralistas antiguos, es «desear mal a la persona que posee un bien ambicionado». El envidioso no solo desea el bien poseído por la persona que envidia, sino que también y sobre todo desea el mal a dicha persona. El mal que le desea puede ser, simplemente, que se vea despojada de su bien, pero también puede incluir o consistir en otro tipo de desgracias. Aunque la condena de la envidia en la Antigüedad es unánime, no faltan los autores que señalan como causa más frecuente de este vicio la competencia por un bien escaso o indivisible. Así, en la *Retórica* de Aristóteles podemos leer: «...respecto a los que se afanan por las mismas cosas, es necesariamente el caso de que se genere entre ellos la máxima envidia.» (*Ret.* 2.10.6)

Estrechamente relacionada con la proliferación social de la envidia en culturas precientíficas está la creencia en el mal de ojo. El mal de ojo es una desgracia supuestamente provocada por una mirada envidiosa. Así, por ejemplo, la envidia que una mujer sin hijos pudiera sentir al mirar al hijo de otra mujer podría ser la causa de accidentes o enfermedades que afectaran al niño.

El mal de ojo no es necesariamente voluntario, sino que puede emanar de forma mágica o automática de la mirada del envidioso. Esto no es, sin embargo, razón suficiente para que el envidioso causante del mal de ojo sea considerado inocente. De hecho, muchas sociedades castigan a los generadores voluntarios o involuntarios de mal de ojo como si fueran brujos.

La consideración de diversas etnografías sugiere una explicación coherente de estos fenómenos. En las sociedades donde los bienes y recursos son efectivamente limitados, el temor al mal de ojo y las acusa-

ciones de envidia denotan estrategias defensivas practicadas por sectores con distintos tipos de interés. La percepción social de que los bienes y recursos disponibles son limitados favorece la opinión mayoritaria de que el enriquecimiento de una persona se produce necesariamente a costa de la desposesión y el empobrecimiento de otras. Dicha opinión destruye el prestigio social de cualquier individuo que, mediante prácticas de explotación o en virtud de un espíritu emprendedor, consigue elevar su nivel socioeconómico por encima del resto. Para evitar el descrédito social, estos individuos triunfadores suelen elegir entre dos posibles cursos de acción: (1) Utilizar una parte importante de su riqueza en beneficio de sus vecinos o conciudadanos, lo cual calma la irritación de estos últimos y reduce un poco el desequilibrio económico previamente generado. (2) Reivindicar la legitimidad de su enriquecimiento y atajar las murmuraciones, críticas o amenazas de quienes se sienten agraviados atribuyéndolas a la envidia.

La primera estrategia, que podemos calificar de apologética, la encontramos representada en la Antigüedad grecolatina por la práctica de la beneficencia o *euergesia*, frecuente sobre todo entre la aristocracia y los nuevos ricos de las ciudades. Los benefactores o *euergetai* gastan grandes cantidades de dinero en construir edificios públicos, organizar competiciones deportivas, juegos circenses, sacrificios y banquetes en los que participa toda la ciudadanía. En Grecia, el gasto de los ricos a favor de la comunidad ciudadana se imponía de forma casi obligatoria a través del sistema de las *litourgeiai*, que ligaba el desempeño de muchos cargos públicos a la financiación de obras y actividades públicas.

La segunda estrategia, de carácter más claramente agresivo, es la que predomina en comunidades de iguales no muy extensas, como por ejemplo, las aldeas, los barrios populares de las ciudades, y los colectivos profesionales.

La creencia en el mal de ojo también puede ponerse al servicio de distintos comportamientos estratégicos. Para quienes creen que el enriquecimiento de unos perjudica a los demás, el temor socialmente compartido al mal de ojo juega a su favor, pues puede disuadir a los ambiciosos de intentar acaparar bienes y recursos limitados. Por otra parte, aquellos que ya se han enriquecido, pueden utilizar la creencia compartida en el mal de ojo para atribuir cualquier desgracia propia o familiar a la envidia de quienes los desprecian con sus críticas, acusándoles implícitamente de practicar la brujería.

Reflexiones metodológicas

En este capítulo hemos utilizado algunos conceptos y modelos de la psicología social para dar razón de ciertos rasgos de la cultura mediterránea antigua y explicar las relaciones significativas existentes entre ellos. Los conceptos de «categorización», «grupo», «continuo interpersonal/intergrupala», «identidad social/identidad individual», etc. tienen aplicación universal, pues solo dependen de las capacidades de la psique humana individual en interacción con el entorno social.

Algunos de estos modelos, sin embargo, especifican cuáles son las tendencias predominantes en la actitud y comportamiento de las personas en relación con una tipología social. Así, aunque todo sujeto humano tiene una identidad social y una identidad individual y es capaz de exhibir tanto conductas intergrupales como interpersonales, la estructura y funcionamiento de la sociedad en la que ha sido socializado y en la que vive inmerso favorecen más la manifestación de uno u otro componente de la identidad y de uno u otro tipo de

conducta. De aquí que se pueda hablar de sociedades de orientación cultural colectivista y sociedades de orientación cultural individualista, de culturas de bienes limitados y culturas, como la nuestra, que ensalzan la ambición ilimitada.

Tras haber clasificado la población del Mediterráneo antiguo entre las sociedades de orientación cultural colectivista y haber reconocido en ella una conciencia bastante aguda de que los bienes son limitados, podemos buscar con confianza entre sus restos históricos huellas de una doble moral intragrupal/intergrupala, de actitudes agonistas, afán de prestigio social y acusaciones de envidia. Cada vez que hallemos estos tipos de testimonio estaremos legitimados para relacionarlos e interpretarlos de acuerdo con los modelos que nos ha ofrecido la psicología social.

El estudio cuidadoso de todos estos testimonios podrá, no obstante, aportarnos información novedosa acerca de las formas propias o específicas que cada uno de estos fenómenos culturales adquirió en naciones o grupos étnicos concretos del Mediterráneo antiguo.

Las sociedades patriarcales.

Un modelo etnológico funcional

CAPÍTULO 6

Contrariamente a lo que muchas personas creen, la asociación de seres humanos que hoy día llamamos «familia» no es algo que surja de forma espontánea en todas las poblaciones humanas, sino un tipo particular de configuración social que presupone determinados desarrollos económicos y políticos. Según las conclusiones de la síntesis etnológica elaborada por Claude Meillassoux (*Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, París 1982), las modernas familias nucleares son descendientes de las unidades domésticas que componen y han compuesto durante muchos siglos de historia las sociedades agrarias preindustriales. Dichas unidades son el resultado final, relativamente estable, de un conjunto de estrategias políticas y sociales adoptadas por muchos grupos humanos para asumir de forma ventajosa las condiciones de vida impuestas por la agricultura preindustrial cerealista.

La unidad doméstica es una célula social de producción (agraria) y reproducción humana. Su capacidad de reproducirse y de abastecerse de forma relativamente autónoma es lo que nos autoriza a denominarla «célula». Sin embargo, de la misma manera que una

célula viva solo existe en el seno de un tejido corporal, la unidad doméstica solo existe como parte de una sociedad más amplia cuya población vive mayoritariamente distribuida en unidades semejantes.

Condiciones económicas, políticas y sociales de las unidades domésticas

A diferencia de las hordas de cazadores-recolectores, en las que el individuo adulto está solo débilmente integrado y de forma temporal (durante una campaña, una estación), las unidades domésticas se caracterizan por retener de forma permanente a buena parte de sus miembros –al menos a aquellos con los que puede asegurarse la producción anual de alimentos y la reproducción generacional del grupo–. La agricultura ata al ser humano a la tierra que cultiva, pues el trabajo invertido en la roturación y la siembra tarda un tiempo considerable en producir frutos y, si el agricultor se alejara del lugar, correría el riesgo de perder el rendimiento de su esfuerzo.

El descubrimiento de los cereales y el desarrollo de las técnicas de su cultivo parece haber sido el factor más relevante en el surgimiento de las sociedades preindustriales constituidas por lo que los antropólogos denominan «unidades domésticas». Las semillas de los cereales tiene dos grandes ventajas sobre el resto de los alimentos vegetales. En primer lugar, son altamente nutritivas, de manera que pueden sustituir a todo un abanico de alimentos cuya producción conjunta exige diversificar mucho el trabajo. Pero además, si se almacenan en lugares secos, estas semillas pueden mantenerse durante años en condiciones adecuadas tanto para la alimentación como para la siembra. No es, por tanto, extraño que muchos grupos

humanos preindustriales optaran por centrar sus esfuerzos productivos en torno al cultivo de cereales. Sabemos, de hecho, que todas las grandes civilizaciones históricas han sido civilizaciones agrarias cerealistas. Ahora bien, todos los cereales comestibles son cultivos de ciclo largo, lo que significa que desde su siembra hasta su recolección deben transcurrir necesariamente varios meses. Por tanto, cualquier grupo humano preindustrial que elija esta forma de producir sus alimentos debe necesariamente adoptar una vida sedentaria.

La supervivencia de un grupo sedentario de economía agraria que vive entre otros grupos sedentarios con el mismo tipo de economía depende, no solo de su capacidad productiva, sino también, de su capacidad de reemplazar a los productores que mueren, enferman o envejecen. Dado que todos los grupos del entorno tienen las mismas necesidades, se establecerá irremediabilmente entre ellos una competencia por la tierra y por las personas que solo puede resolverse con la guerra o mediante convenciones políticas capaces de mantener el equilibrio entre los intereses de las partes. Entre estas convenciones figura de forma prominente la creación e institucionalización de las relaciones de filiación y afinidad.

La relación de filiación es mucho más que la relación de generación biológica entre progenitores y progeñe. La filiación es el reconocimiento social de que una persona nacida o adoptada en el seno de un grupo pertenece al mismo, con todas las obligaciones y derechos que esto implica. En las hordas no existe propiamente la relación de filiación, pues los adultos, mujeres y varones, se mueven individualmente de un grupo a otro con mucha libertad, y los niños solo permanecen junto a sus madres biológicas el tiempo mínimo necesario, anterior a su entrada en un grupo de edad, en el cual completarán su socialización primaria. En las hordas tampoco existen relaciones de afinidad, es decir, relaciones duraderas, socialmen-

te reconocidas entre los dos progenitores. En las unidades domésticas, por el contrario, las mujeres permanecen en el grupo donde han ejercido legítimamente su maternidad, de modo que su progenie pertenece, por derecho de nacimiento, a ese mismo grupo.

Cualquier grupo humano que quiera prolongarse en el tiempo mediante reproducción biológica tiene que contar con la asimetría fundamental existente entre la participación de la mujer y la del varón en dicho proceso. En efecto, si un varón puede fecundar a muchas mujeres en un tiempo relativamente corto, una mujer solo puede dar a luz a un hijo, excepcionalmente dos, cada año. Por tanto, la capacidad reproductora máxima de un grupo está críticamente acotada en cada momento de su historia por el número de mujeres púberes que integra.

Ahora bien, es muy difícil que un grupo pequeño y aislado de productores agrarios genere en todo momento de su historia suficientes mujeres púberes para que se dé un reemplazo continuo de sus efectivos necesarios (Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, p. 29). Este dato demográfico implica que la permanencia de las unidades domésticas solo es posible en el marco de una población más amplia que en cualquier momento pueda proporcionar mujeres jóvenes a aquellas unidades que las necesiten.

Por otra parte, si un grupo solo dispone de una extensión limitada de tierra cultivable, el aumento del número de sus miembros por encima de un determinado umbral puede conducirle a la ruina. De aquí que también sea muchas veces necesario limitar el número de nacimientos dentro del grupo. En estas circunstancias, la reducción del número de sus mujeres púberes es una estrategia eficaz para conseguirlo.

Vemos, pues, que el control más efectivo que un grupo sedentario, con recursos limitados, puede ejercer sobre su propia población es

el control sobre el número de mujeres con capacidad reproductora en su seno. Para poder aplicar esta estrategia es preciso que el grupo pueda desprenderse de mujeres y pueda adquirir mujeres según las conveniencias del momento. Las posibilidades reales de hacer esto dependen de la configuración de la población global en la que está incluido el grupo y de la construcción cultural que el propio grupo hace de sí mismo como grupo de parentesco.

Normalmente, los grupos humanos sedentarios de economía cerealista mantienen relaciones pacíficas con otros grupos de la misma zona y tradición cultural con los que hacen intercambios matrimoniales (área matrimonial): les dan sus hijas en matrimonio a cambio de poder tomar de ellos esposas para sus hijos. Fuera de estos grupos amigos, se arrogan en muchos casos el derecho de apoderarse de mujeres por la fuerza, mediante el rapto o la guerra. De todos conocida es la antigua leyenda fundacional del rapto de las sabinas, según la cual, los antepasados de los romanos solucionaron su falta de mujeres robándoselas a una población cercana.

Al mismo tiempo, la construcción cultural que estos grupos hacen de su propia identidad toma como eje exclusivo de la misma la continuidad de sus miembros varones a través de las generaciones. Las mujeres quedan reducidas a una posición marginal o secundaria que no hace sino reflejar su carácter intercambiable y su débil integración grupal. Aquí parece estar el origen del tratamiento ambiguo que las sociedades patriarcales han dado siempre a la mujer y que está profusamente ilustrado en la historia y la mitología: su exaltación como madre, generadora de vida, y su simultánea denigración como ser débil e incapaz que debe estar sometido en todo al varón.

Aunque la investigación antropológica ha detectado sociedades formadas por unidades domésticas en las que las mujeres permanecen

en sus grupos de origen, un estudio minucioso de estos casos ha mostrado que, o bien su economía combina la agricultura con la caza-recolección, o bien son sociedades inestables que viven en un estado casi constante de guerras internas motivadas, fundamentalmente, por problemas demográficos.

Vemos, por tanto, que la economía agraria cerealista favorece una configuración social formada por unidades domésticas que viven del producto de la tierra y que se intercambian mujeres púberes para que ejerzan como reproductoras en los grupos de destino. Esta configuración aparece tanto más afianzada cuanto mayor es la dependencia de la alimentación respecto a los cereales de ciclo largo; dependencia que se refuerza a medida que la técnica agrícola consigue semillas capaces de conservar durante más tiempo sus cualidades alimenticias y su capacidad germinativa. Las grandes civilizaciones agrarias que marcan el comienzo de la historia en el área del Mediterráneo y del Próximo Oriente ya conocieron y utilizaron semillas de cereal capaces de conservarse en buen estado durante un tiempo mayor al de la duración máxima de los periodos de catástrofes ecológicas típicas de la zona (sequías, plagas, lluvias torrenciales, etc.). El ejemplo bíblico de las medidas previsoras tomadas por José en Egipto (Gn 41,14-57) ilustra bien la relevancia de este avance técnico. Ante el anuncio de los siete años de escasez, José utiliza los siete años de abundancia anteriores para hacer acopio de trigo. Esta estrategia presupone que el trigo del Egipto antiguo podía conservarse en buenas condiciones durante, al menos, catorce años.

La posibilidad de almacenar grano durante periodos de tiempo tan prolongados permite a las unidades domésticas concebir la vida del grupo como un proyecto a largo plazo en el que están constantemente implicadas hasta tres generaciones: los adultos productores, la población infantil que todavía no trabaja, y los mayores que ya no

lo hacen. Los adultos productores tienen que trabajar para alimentar a todo el grupo, tanto a los miembros productivos como a los no productivos, pero saben que de niños fueron alimentados gratuitamente y que volverán a serlo cuando envejezcan. Este conocimiento refuerza los vínculos afectivos y la solidaridad entre todos los miembros del grupo. Si además existe la posibilidad técnica de que los adultos productores acumulen bastante alimento para sacar adelante al grupo en los periodos de escasez, la esperanza en que la unidad doméstica pueda mantenerse de forma indefinida a través de las generaciones adquiere la verosimilitud suficiente para transformarse en un ideal cultural.

La conciencia que tienen los miembros de toda unidad doméstica de ser un eslabón en una cadena generacional que siempre debe su vida y permanencia a quienes les precedieron, motiva el respeto generalizado a los mayores y favorece la consolidación de jerarquías de poder basadas en la edad. Al mismo tiempo plantea la necesidad de regular el derecho al acceso a la tierra y al almacén de alimentos, así como su traspaso intergeneracional. Las soluciones que las sociedades formadas por unidades domésticas dan típicamente a estas cuestiones pasan todas ellas por definir los límites de la pertenencia grupal a través de las relaciones de filiación y afinidad, y por adoptar el mecanismo de la herencia como forma institucionalizada de regular el traspaso intergeneracional de bienes y derechos.

La unidad doméstica patriarcal: características principales

Aunque la institucionalización del intercambio de mujeres entre unidades domésticas y de la transmisión hereditaria de bienes y de-

rechos no es suficiente para dar origen a una sociedad patriarcal, sí constituye una condición necesaria para su surgimiento y consolidación. A dicha institucionalización la sociedad patriarcal añade otras características propias, de tipo cultural y político, que expone-mos a continuación.

1. Subordinación política y social de la población femenina

En los procesos de intercambio de mujeres, estas no tienen el poder de elegir el grupo al que serán destinadas ni el cónyuge al que serán asignadas. Su destino depende por entero de los intereses reproductores y políticos de los varones que dirigen las distintas unidades domésticas. El hecho de que alguna vez se tenga en cuenta el deseo de la mujer no quita validez al enunciado general anterior, pues respetar dicho deseo no es ni moral ni legalmente vinculante.

Dado que la que mujer es intercambiada para que ejerza como reproductora en la familia del esposo, su valor en el momento del matrimonio depende esencialmente de su potencial fertilidad. Por eso importa que este potencial esté intacto. De aquí viene la costumbre de casar a las mujeres cuando todavía son muy jóvenes, a veces, apenas alcanzada la pubertad. A pesar de esta precaución, si la mujer resulta ser estéril, el marido puede devolverla a su familia de origen, o simplemente dejarla en su casa, haciendo tareas de criada, y casarse con otra.

2. Jerarquía patriarcal

Las unidades domésticas adoptan una jerarquía de tipo monárquico con un varón, normalmente el de más edad, a la cabeza. Este varón recibe el nombre técnico de «cabeza de familia», que coincide con el

páter familias de los romanos, el *oikodespotes* de los griegos, el *ab beit* de los hebreos. Es importante constatar aquí que el cabeza de familia no tiene por qué ser el progenitor de toda la generación joven. Es posible que en el grupo haya otros varones progenitores, casi siempre hijos o hermanos suyos, o que no tenga hijos biológicos, sino solo por adopción. Lo que fundamentalmente distingue al cabeza de familia es su autoridad y su función de proveedor. Él es quien distribuye el alimento y gestiona la política de intercambio de mujeres mediante la que se intenta asegurar la reproducción y la continuidad del grupo.

3. El control de la sexualidad femenina

Las mujeres de las unidades domésticas patriarcales no tienen poder sobre el ejercicio de su propia sexualidad. Dicho poder corresponde al padre de familia, si la mujer es soltera, o al marido, si está casada. El padre tiene poder exclusivo para disponer de la sexualidad de su hija, pues él es quien decide cuándo, cómo y a quién va a ser entregada en matrimonio. Una vez casada, el marido tiene poder exclusivo sobre el uso de la sexualidad de su esposa. Aunque generalmente no le está permitido disponer de ella para ofrecérsela a otro varón, sí puede rechazarla con relativa facilidad mediante la fórmula del divorcio.

En los territorios del Imperio romano había sociedades y grupos étnicos en los que la mujer también tenía capacidad legal para divorciarse de su marido. Este era precisamente el caso de los romanos. Sin embargo, el número de divorcios iniciados por la esposa era normalmente insignificante en relación a los iniciados por el marido, ya que la inmensa mayoría de las mujeres carecía de independencia económica.

Como hemos explicado en el apartado anterior, el potencial reproductor femenino es uno de los bienes más valorados por las unida-

des domésticas, pues de él depende su capacidad para prolongarse en el tiempo. Por otro lado, dado que la cantidad de mujeres púberes en una sociedad patriarcal y la capacidad reproductora por mujer son, evidentemente, limitadas, controlar de forma exclusiva la sexualidad femenina en una unidad doméstica significa controlar de forma exclusiva una parte de un bien fundamental y limitado. No es, por tanto, extraño que entre los varones de estas sociedades el control sobre la sexualidad de hijas y esposas sea una de las formas más extendidas y ambicionadas de poder.

Además de la capacidad de negociación que otorga el poder sobre un bien escaso, el control exclusivo de la sexualidad femenina permite a los padres de familia conocer con exactitud la paternidad de los niños que nacen en su grupo doméstico, lo cual es fundamental a la hora de determinar quiénes son y quiénes no son miembros legítimos del mismo.

La conjunción de ambos intereses –controlar un bien limitado y controlar el derecho a la pertenencia grupal– es, probablemente, la causa última de que, en todas las sociedades patriarcales conocidas, la relación sexual entre una mujer libre perteneciente a una unidad doméstica y un varón que no sea su esposo constituya un delito muy grave. Semejante acto se considera un agravio contra el esposo, si la mujer está casada, y contra el padre, si es todavía una joven soltera. La persona agraviada es siempre la que disfrutaba del poder exclusivo sobre la sexualidad de la mujer. Exceptuando el caso de violación, la culpabilidad recae sobre las dos personas implicadas en el acto sexual, pero el delito cometido por una y otro son distintos. La mujer delinque porque ha dispuesto de su propia sexualidad, sustrayéndose al poder que sobre ella tenía el marido o el cabeza de familia. El varón delinque porque ha actuado en contra del derecho exclusivo de otro varón a la sexualidad de una mujer.

La salvaguarda del poder de los cabezas de familia y la idea de que la capacidad reproductora de una mujer es limitada explican por qué las sociedades patriarcales exigen la virginidad en las jóvenes solteras. La contravención de dicha exigencia se entiende, en efecto, como una rebelión por parte de la joven contra la autoridad del cabeza de familia y como un asalto a su poder por parte del seductor o del violador. El cabeza de familia tiene derecho a decidir por sí solo a quién entrega el derecho a usar la sexualidad de la hija, y el elegido tiene derecho a exigir que la capacidad reproductora de quien va a ser su esposa no esté mermada. Así, por ejemplo, cuando Dt 22,20-29 prescribe la pena de muerte para la joven que, al ser dada en matrimonio, resulta no ser virgen, aduce como razón del castigo que la joven ha ultrajado la casa de su padre.

A diferencia de la mujer, el varón libre de las sociedades patriarcales tiene poder absoluto sobre su propia sexualidad. Para él es lícito mantener relaciones sexuales con cualquier mujer cuya sexualidad no esté ya bajo el poder de otro varón (amantes, prostitutas, esclavas...). En algunas sociedades patriarcales, aunque no en todas, también le es lícito tener más de una mujer legítima. Entre las naciones incluidas en el Imperio romano había variedad de legislaciones al respecto. Así, mientras los judíos permitían la poligamia del varón, los romanos solo reconocían el matrimonio legal de un varón con una única mujer. No obstante, siempre era posible divorciarse y establecer un nuevo matrimonio.

4. Transmisión hereditaria de la función y el poder patriarcal

El poder monárquico que define al cabeza de familia se transmite a través de la relación de filiación (masculina). Esta transmisión pue-

de implicar a un solo hijo o a todos, dependiendo de las normas hereditarias vigentes en cada cultura. Cuando el poder y el derecho se reparten entre varios hijos, cada uno de ellos se convierte en cabeza de una unidad doméstica independiente. No obstante, es frecuente que las unidades domésticas procedentes de un padre o antepasado común mantengan vínculos de solidaridad permanentes y formen unidades mayores de parentesco o clanes, como era el caso de la tribu o *mishpahá* hebrea y la *gens* romana. En algunas culturas, las unidades domésticas prefieren concertar sus matrimonios dentro del propio clan y existen normas tradicionales o legales orientadas a impedir que los clanes pierdan familias o propiedades. Así, los miembros de una *mishpahá* hebrea o de una *gens* romana tenían el derecho a reclamar las herencias de otros miembros de la misma que hubieran muerto sin heredero y el deber de comprar la tierra de los que tuvieran necesidad de venderla. Por su parte, la ley israelita del levirato exigía que un varón del clan de un cabeza de familia muerto sin hijos se casara con su viuda para engendrar un hijo con el que dar continuidad a la unidad doméstica del muerto.

5. Institucionalización del patriarcado

Tanto la práctica de casar mujeres fuera del grupo, con la consiguiente subordinación de estas a los varones, como el poder monárquico del cabeza de familia tienen rango institucional; es decir, forman parte de las prácticas imperantes en la sociedad. Para que exista la familia o unidad doméstica patriarcal, debe haber una sociedad patriarcal que la reconozca como parte suya y mantenga con su política de gobierno los principios de poder por los que aquella se rige. Sin sociedad patriarcal no puede haber unidad doméstica patriarcal –solo maridos o padres más o menos autoritarios–. El emperador y los tribunales ro-

manos siempre reconocieron al padre de familia una autoridad casi absoluta sobre sus hijos. Estos no se podían casar sin su consentimiento y debían poner a su disposición todos los bienes que pudieran ganar por cualquier medio. El padre tenía derecho a juzgar a sus hijos y condenarlos a penas tan duras como la esclavitud o incluso la muerte. Aunque en época imperial se tomaron algunas medidas encaminadas a controlar los abusos del poder patriarcal, la legislación romana nunca puso en cuestión su fundamento.

6. Diferenciación cultural entre los géneros

Las sociedades patriarcales mantienen una construcción cultural de los géneros propia, en la que las diferencias fisiológicas entre los sexos se consideran naturalmente vinculadas a destinos vitales diferentes y a supuestas características psicológicas, cognitivas y morales que no hacen sino confirmar dicha diferencia de destinos. Según esta construcción, la única o principal razón de ser de la mujer es la procreación, de forma que los únicos papeles sociales que por naturaleza le corresponden son los de madre y esposa. Al varón, por el contrario, no se le considera unívocamente determinado por su participación en la reproducción, aunque sí se le reconoce una supuesta capacidad natural para mandar sobre la mujer y defender, mediante la actividad política o la violencia física los intereses de su grupo doméstico. El varón es fuerte en cuerpo y carácter, la mujer es débil y temerosa; el varón es naturalmente inteligente, capaz de comprender las situaciones y de tomar decisiones acertadas, la mujer tiene menos capacidad de comprensión que el varón y toma decisiones al albur de sus emociones y sentimientos. Todas estas caracterizaciones culturales de los géneros se usan para legitimar el sometimiento de las mujeres a los varones y para excluirlas de cualquier proceso de toma de decisiones.

De todo lo anterior se desprende que una de las peores desgracias que puede acaecerle a una mujer en una sociedad patriarcal es ser estéril. La esterilidad priva a la mujer de lo único le podría otorgar valor e identidad social. Un ejemplo muy ilustrativo del drama de la esterilidad en la tradición cultural hebrea es el de Ana (1 Sm 1,1-2,11), mujer de Elcaná, quien, a diferencia de la segunda esposa de su marido, no había podido tener hijos. Ana es denigrada por su rival y se siente tan humillada que pide al Señor un hijo varón prometiéndole que, si se lo concede, ella a cambio se lo consagrará de por vida como *nazir*. Dios le concede el niño y, nada más destetarlo, Ana lo lleva al templo de Siló para que viva allí al servicio del sacerdote Elí. Constatamos, pues, que para las mujeres de las culturas patriarcales el deseo de engendrar tiene un componente social tan grande, que puede incluso anular el deseo instintivo de tener su hijo pequeño junto a sí.

7. División de espacios sociales entre los géneros

La reducción de los roles sociales de la mujer a los de madre y esposa, su exclusión de los procesos de toma de decisiones políticas y el afán por evitar las ocasiones en las que pueda perder la virginidad o ser infiel a su esposo promueven la reclusión femenina en espacios sociales bien determinados. Hablamos de espacios sociales, en vez de espacios físicos, porque estos últimos pueden ser utilizados en distintos tiempos y circunstancias como escenario de actividades sociales diversas. Así, por ejemplo, una habitación de una vivienda puede ser utilizada de forma habitual para las comidas familiares, pero convertirse ocasionalmente en una sala para reuniones de carácter político. Según tenga una u otra función, la presencia femenina se considerará correcta o incorrecta.

Los espacios sociales en los que las sociedades patriarcales procuran recluir a las mujeres son aquellos donde se realizan las actividades propiamente domésticas: la vivienda con sus patios, las huertas y los campos adyacentes. Los espacios femeninos también pueden incluir algunos lugares de la población y sus alrededores donde se realizan tareas directamente vinculadas a la casa: la fuente, el lavadero, el molino, la plaza del mercado, etc. Muchos de estos lugares posibilitan actividades de reunión, socialización y creación cultural específicamente femeninas.

Por su parte, los espacios sociales que los varones se reservan solo para ellos son, fundamentalmente, aquellos donde se toman decisiones o se realizan actividades de carácter interfamiliar, público o político. Así, el senado romano y el sanedrín judío eran espacios de hombres, como también lo eran el gimnasio griego y la escuela rabínica.

Para un colectivo subordinado como es el de las mujeres en las sociedades patriarcales, la posibilidad de disponer de espacios propios de reunión tiene importantísimas consecuencias, pues no solo permiten el esparcimiento no vigilado, sino que además posibilitan que los miembros del colectivo compartan sus experiencias, se den cuenta de las desventajas e intereses que les unen y, en algunos casos, creen productos culturales propios.

La reproducción de la cultura patriarcal

En las páginas precedentes hemos señalado la capacidad que tiene la unidad doméstica para mantenerse en el tiempo reproduciéndose a sí misma. En este apartado expondré los mecanismos sociopolíticos e ideológicos concretos mediante los que la sociedad patriar-

cal refuerza esta capacidad y neutraliza aquellos conflictos de intereses que podrían poner en riesgo su permanencia.

Todos los datos que poseemos de las sociedades patriarcales de la zona y época histórica que nos interesa confirman la existencia de una normativa política que reconocía al cabeza de familia el derecho a gobernar con un elevadísimo grado de autonomía los asuntos de su unidad doméstica, así como a representarla ante cualquier instancia pública. Los gobiernos de la aldea, la ciudad, la nación o el imperio se relacionaban con las unidades domésticas a través, exclusivamente, del cabeza de familia y delegaban en él muchas de las funciones que en las sociedades modernas actuales corresponden al poder y a la administración del estado. Así, por ejemplo, la educación de los niños y adolescentes incumbía exclusivamente al grupo doméstico, y eran los cabezas de familia los que decidían la forma y el tipo de instrucción que debían recibir sus nuevos miembros. La familia aristocrática romana era la que gozaba de mayor autonomía respecto al poder imperial, pero, al mismo tiempo, la más sometida al poder del páter familias, quien, como ya hemos mencionado, detentaba incluso la función de juez sobre los miembros de su casa.

Pero la razón fundamental por la que las estructuras patriarcales suelen mantenerse a través de las generaciones de forma aparentemente natural es que la unidad doméstica ha sido, desde sus orígenes prehistóricos hasta tiempos muy recientes, el grupo básico de socialización primaria de las personas nacidas en su seno. Esta socialización primaria de carácter doméstico es el eslabón clave en el mantenimiento de un ciclo funcionalista que perpetúa las concepciones, los valores, las prácticas y la moral patriarcales haciéndoles aparecer como algo natural o querido por los dioses. Los niños y niñas aprenden desde la más tierna infancia a utilizar el género como criterio primero y fundamental para autoidentificarse, situarse en el

mundo, relacionarse con los demás y concebir sus posibilidades de futuro. En la conciencia que adquieren de lo que puede ser su vida, todo está condicionado por su sexo. Y dado que la concepción patriarcal de la mujer conlleva su subordinación al varón y la limitación de sus funciones sociales a las de madre y esposa, las mujeres socializadas en una familia patriarcal asumirán ese destino como normal y se identificarán emocional y moralmente con él. Así mismo, dado que la concepción patriarcal del varón conlleva la conciencia de su supuesta superioridad física y mental sobre la mujer, los varones socializados en este tipo de familias se considerarán destinados por naturaleza a mandar sobre sus futuras hijas y esposas. Aquellos que en su edad adulta accedan a cargos públicos o de gobierno, perpetuarán la idea –y los comportamientos que de ella derivan y a la que refuerzan– de que solo el varón tiene la capacidad y la disposición natural para ejercer la autoridad. De esta manera, el efecto de la socialización primaria en el seno de las familias contribuye, también a nivel político, al mantenimiento de la ideología y las estructuras patriarcales.

Aunque el factor de la socialización primaria en la familia es el más decisivo a la hora de hacer funcionar el ciclo mediante el que se reproduce la sociedad patriarcal, casi nunca opera solo. Otro mecanismo eficaz en dicha reproducción es el proceso vital por el que la mujer aprende que su estatus depende totalmente de su disponibilidad para cumplir las expectativas patriarcales sobre su género. Este mecanismo explica la ironía de que la propia mujer colabore frecuentemente a perpetuar la ideología que la oprime y la degrada.

Dicho proceso vital de aprendizaje empieza desde el momento de su nacimiento. En efecto, la niña recién nacida suele ser recibida a regañadientes en un ámbito humano donde se lamenta que no haya sido niño. En aquellas sociedades, como la Roma antigua, donde

está permitido que los padres seleccionen los neonatos que van a vivir, el infanticidio o abandono de niñas es normalmente mucho mayor que el de niños. Durante la infancia, la niña suele recibir menos cuidados y cariño que sus hermanos, pues está destinada a abandonar su familia de origen para casarse a una edad relativamente temprana. Su formación en esta etapa consiste en aprender a realizar las tareas domésticas y asimilar la moral que la cultura patriarcal asigna a la mujer. Una moral esta cuyos valores máximos son la obediencia al cabeza de familia, el sometimiento de su sexualidad a la utilización que de ella quiera hacer su futuro esposo, y la dedicación prioritaria o exclusiva a las funciones relacionadas con la maternidad.

La escasa o nula educación que recibe la mujer en las sociedades patriarcales y la costumbre de casarla cuando todavía es muy joven –entre doce y dieciocho años– forman parte de una estrategia cultural diseñada para evitar que se rebele ante el destino matrimonial que los intereses familiares le imponen. Al ser dada en matrimonio, la joven debe abandonar su casa para ponerse a disposición de un marido, normalmente bastante mayor que ella, que vive rodeado de su propia familia. Dada la actitud recelosa (agonista) que los grupos familiares de las culturas de orientación colectivista suelen adoptar ante los de fuera, lo normal es que la nueva esposa encuentre dificultades para integrarse en la familia de su marido. Los celos que, como extraña, despierta solo empiezan a remitir cuando se cumple la expectativa con la que fue tomada en matrimonio, a saber, el alumbramiento de al menos un hijo varón que pueda dar continuidad al nombre del esposo. La actitud más práctica que en estas circunstancias puede tener la recién casada es procurar quedar embarazada lo antes posible y criar sanos a sus hijos; es decir, aceptar como propios los intereses de la familia patriarcal en la que ahora está obligada a vivir. Dados los riesgos del embarazo y los constates

cuidados que requieren los niños pequeños, el afán por cumplir dichos objetivos la mantendrán en una situación de vulnerabilidad física y psíquica durante la mayor parte de su vida fértil.

Los hijos varones son la base de todo el reconocimiento que una mujer puede esperar encontrar en la familia de su marido y son también la base de su seguridad material futura. Debido a la diferencia de edad que suele haber entre marido y mujer en las sociedades patriarcales, la mujer que no muere joven tiene muchas probabilidades de terminar sus días en la viudedad. En esas circunstancias, aquel hijo varón que haya heredado la casa paterna será quien tenga la obligación de mantener a su madre. No es, pues, extraño, que las mujeres inviertan mucho más afecto en los hijos, a quienes está vinculado todo su futuro, que en las hijas, destinadas a servir los intereses de otras familias. De esta manera, a través de la discriminación que ellas mismas ejercen entre sus hijos e hijas, refuerzan los estereotipos patriarcales de varón y de mujer, y facilitan su reproducción en la generación siguiente.

De acuerdo con la síntesis etnológica de Meillassoux (pp. 118-119) y la magnífica monografía de la antropóloga Camille Lacoste-Dujardin, (*Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Cátedra, Madrid 1993), el prestigio y la seguridad de las mujeres en las sociedades patriarcales dependen de que sean capaces de dar continuidad a la familia de sus maridos, y se incrementan con todo lo que pueda contribuir a afianzar este logro. Así, dicho prestigio y dicha seguridad serán mayores cuantos más hijos varones tengan y cuantos más nietos varones les den estos. De ahí el interés de las madres en que sus hijos se casen con mujeres sumisas que, como ellas hicieron en su momento, pongan a completa disposición de sus maridos el uso exclusivo de su sexualidad. De ahí que las madres de varones adultos utilicen el reconocimiento y la

autoridad que han conseguido ganar en las familias de sus maridos para intervenir en las negociaciones de los matrimonios de sus hijos y, sobre todo, para adiestrar a sus nueras en las costumbres y deseos de sus nuevos esposos.

Vemos, pues, que la trayectoria vital impuesta a las mujeres por las sociedades patriarcales favorece el que estas se avengan a colaborar en la reproducción del sistema.

Como no podía ser menos, siempre ha habido mujeres que se han resistido de una u otra manera al imperio del sistema patriarcal. Pero estas resistencias solo han conseguido resultados positivos duraderos cuando se han apoyado o han cristalizado en leyes igualitarias entre los sexos y en posibilidades reales para la mujer de detentar poder —económico y político. En el Imperio romano, justo durante las décadas anteriores y posteriores al cambio de era, se produjo un fenómeno social que algunos historiadores denominan el surgimiento de «la nueva mujer» y que parece haber tenido manifestaciones significativas en el seno de algunas comunidades cristianas. Este fenómeno consistió en un aumento significativo del número de mujeres cultas y con dinero, que participaron activamente en negocios familiares (empresas manufactureras, comercio, etc.) y supieron hacerse merecedoras del reconocimiento social. Algunas de ellas, de origen aristocrático, adquirieron este prestigio como consejeras de sus parientes varones o por sus actos de beneficencia; otras, en el ámbito más restringido de las asociaciones, gracias a su actividad destacada en funciones de dirección, organización o patronazgo. En el seno de esta tendencia es donde parece debemos situar el efímero auge de la participación femenina en tareas de responsabilidad dentro del cristianismo primitivo (véase la revisión exhaustiva de los casos en: Elisa Estévez López, en R. Aguirre Monasterio [ed.], *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, pp. 481-548).

El surgimiento de la nueva mujer estuvo probablemente propiciado por la conjunción de dos tendencias en los hábitos de la política familiar de los ciudadanos romanos ricos: (1) la disminución intencionada de descendencia legítima, y (2) el aumento de la proporción de matrimonios *sine manu*, es decir, matrimonios en los cuales la mujer no pasaba a formar parte de la familia del marido, sino que seguía incluida, a todos los efectos legales, en la familia de su padre. A fin de mantener sin división los patrimonios y evitar conflictos hereditarios, un número progresivamente mayor de cabezas de familia pudientes fue adoptando la costumbre de criar pocos hijos legítimos. Esta práctica provocó un incremento del número de familias ricas con descendencia únicamente femenina. Si las hijas en cuestión estaban casadas *sine manu*, a la muerte de sus progenitores se convertían en herederas directas de la fortuna paterna, que en ningún caso pasaba a manos de sus maridos. Muchas de estas mujeres utilizaron su poder económico para asumir personalmente gran cantidad de actividades que por su carácter público o semipúblico habían estado tradicionalmente reservadas a los varones.

Desafortunadamente, el fenómeno social de «la nueva mujer» fue relativamente breve. El propio emperador Augusto inició una campaña a favor del «retorno a la moral de los antepasados», apuntalada con leyes y actos de jurisprudencia, mediante la que consiguió invertir la tendencia a una participación femenina creciente en actividades del ámbito público. Muchos exégetas creen que el cambio perceptible entre las cartas auténticas de Pablo y las pastorales en lo relativo a la valoración de la mujer es un reflejo más de esta inversión de tendencias. Si Pablo subraya la igualdad entre la mujer y el varón, al menos en el interior de la comunidad cristiana, los autores de las cartas pastorales prohíben la participación activa de las mujeres en las asambleas y las exhortan vehementemente a que se sometan a la voluntad de sus maridos.

Herencia

Como el lector ya habrá podido vislumbrar a lo largo de los apartados anteriores, el traspaso del patrimonio doméstico de una generación a otra es un asunto crucial para la vida y la continuidad de las familias preindustriales. A diferencia de las familias nucleares de las sociedades capitalistas modernas, que viven de los salarios ganados por sus miembros en empresas ajenas, la unidad doméstica de productores preindustriales es ella misma una empresa de automantenimiento. Los miembros de la unidad doméstica preindustrial trabajan generalmente en el contexto familiar, para su exclusivo beneficio, y casi siempre con medios propios. El medio de trabajo familiar más importante y extendido en las sociedades preindustriales es la tierra cultivable, pero deben tenerse en cuenta también otros, como talleres, herramientas, instalaciones, etc. En cualquier caso, este tipo de economía doméstica exige que cada generación prevea de forma responsable cómo traspasar los medios de trabajo a la generación siguiente a fin de que esta pueda subsistir y dar continuidad a la familia.

En todas las sociedades patriarcales hay costumbres y normas tradicionales que regulan dichos traspasos intergeneracionales o herencias. Las leyes suelen ser respetuosas con esas tradiciones y con la autonomía de las familias, limitándose a regular los posibles casos límite. El demógrafo Emmanuel Todd (*The Explanation of Ideology. Family Structures and Social Systems*, Basil Blackwell: Oxford-Nueva York 1988) ha estudiado y clasificado los patrones hereditarios más extendidos. Aparte de la familia moderna, en la que los padres no se preocupan por dejar un patrimonio a sus hijos sino por darles una formación que les permita acceder al mercado laboral, Todd señala los tres siguientes tipos:

- 1) Solo hereda el primogénito. Los demás hermanos pueden quedarse en la vivienda familiar, subordinados a la autoridad del mayor.
- 2) El primogénito hereda una proporción del patrimonio mayor que la de sus hermanos, y en la cual suele incluirse la vivienda familiar.
- 3) Todos los hijos reciben una parte equivalente del patrimonio familiar.

Esta clasificación debe duplicarse de acuerdo con el criterio añadido de incluir o excluir a las hijas en el reparto. En los territorios dominados por el Imperio romano, encontramos los tres patrones hereditarios, aunque se percibe una tendencia creciente a la aplicación de las fórmulas más igualitarias, al menos entre los hijos varones. Tradicionalmente las hijas no participaban en la herencia, sino que recibían una dote en el momento de casarse. Las dotes solían consistir en bienes muebles (joyas, dinero, esclavos, etc.), aunque si la familia poseía suficiente número de viviendas o fincas, podían incluir alguna de ellas en las dotes de sus hijas. Entre el campesinado tampoco era infrecuente que se dotara a las hijas con tierras, pues las familias rurales raramente poseían bienes muebles valiosos. Evidentemente, si solo había hijas, estas heredaban todas las propiedades, pero se procuraba casarlas con tíos o primos paternos a fin de que el patrimonio no saliera de la familia patrilineal. En Nm 27,1-10; 36,1-13, encontramos el caso legendario de las hijas de Salfaad que sienta, en este asunto, jurisprudencia para los judíos: Salfaad, varón de la tribu de Manasés, muere en el desierto habiendo dejado descendencia solo femenina. En el proceso de censar las familias de Israel para distribuir entre ellas la tierra prometida, las hijas de Salfaad piden a Moisés que no se las despoje de la herencia de su padre. Moisés accede, pero ante la preocupación de los varones de la tribu de

Manasés por perder parte de la tierra que les correspondería, determina que las mujeres herederas se casen obligatoriamente con varones de su tribu y de su linaje.

Los romanos se distinguían de la mayoría de los pueblos de su entorno por su tendencia a incluir a las hijas en la repartición de la herencia familiar. Sin embargo, si el contrato matrimonial de la heredera no era *sine manu*, los bienes que heredaba de su padre pasaban automáticamente a manos de su marido.

En la época en la que surge el cristianismo, las familias del entorno del Mediterráneo no eran proclives a tener mucha descendencia. Aparte de la alta mortandad infantil, los ricos, como vimos, preferían evitar conflictos hereditarios y mantener el patrimonio indiviso, y los pobres no eran generalmente capaces de alimentar muchas bocas –menos aún, de asegurar una herencia suficiente para varios hijos–.

En su obra, *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy* (Blackwell, Cambridge 1991), Thomas W. Gallant estudia la economía de las familias rurales griegas durante la época clásica, ayudándose de un modelo materialista bastante general. Su conclusión es que estas familias podían mantener, como mucho, dos o tres hijos. Aunque el momento histórico en el que se centra el estudio de Gallant es anterior a la época que aquí nos ocupa, sus conclusiones siguen siéndonos útiles, pues todo parece indicar que el campesinado de la época romana vivía en condiciones bastante más precarias que las de sus antecesores clásicos. La razón es que, por una parte, las técnicas de explotación accesibles a las familias rurales apenas habían avanzado y, por otra, los sistemas de extracción fiscal habituales en época romana eran más exigentes y afectaban a mayor número de campesinos que los de los territorios griegos en la época clásica. En la Grecia clásica la mayoría de los

campesinos eran ciudadanos de las *poleis* cuyos entornos rurales cultivaban, lo cual les eximía de pagar impuestos.

Por lo que concierne a la cuestión del patrimonio familiar, la población urbana del Imperio romano no incluida en las élites sociales puede descomponerse en dos grandes colectivos: la servidumbre, mayoritariamente esclava, que habitaba en las casas de sus señores, y los libres, que solían vivir, formando pequeñas unidades domésticas, en alojamientos bastante reducidos.

Los restos arqueológicos sugieren que los alojamientos urbanos populares consistían, generalmente, en algunos cuartos anexos a un pequeño negocio familiar (tienda, taller, almacén), o en una habitación alquilada de un edificio de apartamentos. Por el tamaño de estas viviendas hemos de deducir que las familias que las habitaban tampoco podían ser muy grandes. Aquellas que vivían en habitaciones alquiladas probablemente no tendrían nada que dejar en herencia a sus descendientes.

Los esclavos de las casas ricas se consideraban parte del patrimonio familiar y, por tanto, de las herencias. No tenían derecho a formar unidades domésticas propias, por lo que las parejas estables que pudieran establecerse entre ellos y las relaciones biológicas con los hijos que pudieran engendrar no eran reconocidas por la ley. En cualquier momento los amos podían separar estas parejas y vender los hijos biológicos de sus esclavos sin infringir ninguna norma consuetudinaria o legal.

Los esclavos no tenían patrimonio, pero con frecuencia se les concedía permiso para guardar regalos y propinas, con los que algunos llegaban a comprar su propia libertad. Una vez liberados, seguían teniendo obligaciones laborales con sus antiguos amos y estos tenían derecho a heredar sus bienes, aunque muchas veces no los reclamaban.

Podemos, pues, confirmar que, tanto para la élite socioeconómica como para los campesinos con tierras del Imperio romano, los patrimonios heredados constituían la fuente principal de sus economías y el vínculo material que mantenía la identidad del grupo familiar. Para los campesinos sin tierra y los proletarios urbanos que vivían de un salario escaso o un jornal, las cosas debían ser, sin embargo, muy distintas. Evidentemente, no se abstendrían de formar parejas y engendrar hijos, pero su precariedad económica y su incapacidad para asegurar la subsistencia y medios de producción a sus descendientes les impedirían formar grupos humanos estables mínimamente parecidos a las unidades domésticas.

La proliferación de personas pobres y sin soporte familiar en muchos lugares y contextos del Imperio romano señala un defecto importante en el dinamismo de reproducción de sus estructuras patriarcales. La socialización de muchas de estas personas sería probablemente deficiente en lo que a la interiorización de los roles y valores familiares vigentes se refiere, lo cual las habilitaría para captar las lacras, contradicciones e injusticias del sistema patriarcal. No debe, pues, sorprendernos que en las sociedades patriarcales antiguas de las épocas helenística y romana surgieran de vez en cuando personas y movimientos que, como los filósofos cínicos, Jesús y algunos de sus seguidores pospascuales, eran claramente capaces de criticar aspectos centrales de la institución familiar y contravenir algunos de sus valores más sagrados.

Honor y vergüenza: el valor del prestigio social en las sociedades patriarcales

En el capítulo anterior hemos visto las razones por las que el prestigio o reconocimiento social positivo es un valor central en todas las cul-

turas de orientación colectivista. No podemos, sin embargo, insistir bastante en que los valores por los que una persona consigue prestigio dependen de la cultura en cuestión. En unas culturas el prestigio puede depender de la destreza guerrera, en otras de la preparación intelectual, en otras de la renuncia ascética, en otras de la belleza física, etc.

A mediados del siglo pasado, una serie de antropólogos dedicados al estudio del área cultural mediterránea señalaron la presencia de unas conductas y actitudes específicas que consiguieron explicar como pautas culturales derivadas de dos valores sociales fundamentales: el honor y la vergüenza. Durante bastante tiempo se consideró que estos valores sociales y todo lo que de ellos deriva eran creaciones culturales propias de las poblaciones que habitan y habitaron esta zona del mundo. Sin negar que el honor y la vergüenza mediterráneos presentan, seguramente, algunas características totalmente únicas —la realidad particular siempre es única—, las aportaciones recientes de la psicología social al estudio de las culturas han mostrado que la mayor parte de las culturas patriarcales de orientación colectivista conocen equivalentes de los valores del honor y la vergüenza detectados en la zona del Mediterráneo.

Así, pues, podemos dar definiciones transculturales del honor y la vergüenza, aplicables a todas las culturas patriarcales de orientación colectivista, que expliquen la mayor parte de las actitudes y comportamientos que los antropólogos del Mediterráneo atribuían a las nociones mediterráneas de dichos valores.

La definición transcultural del honor es, simplemente, la configuración que adquiere el valor colectivista del prestigio o reconocimiento social positivo en las culturas patriarcales. La definición transcultural de la vergüenza es, simplemente, la versión patriarcal de la virtud consistente en preocuparse y esforzarse por no perder presti-

gio, ya sea este personal o grupal. El honor y la vergüenza presentan unos rasgos específicos relacionados con la construcción patriarcal de los géneros y con la centralidad de la institución familiar.

Dado que las mujeres apenas actúan en los espacios públicos, difícilmente pueden ganar el reconocimiento y la admiración social. Por otra parte, las acciones, actitudes y características personales que son regularmente consideradas dignas de ese reconocimiento y esa admiración son siempre las que corresponden a la caracterización patriarcal del varón y a las virtudes que cada cultura concreta considera específicamente masculinas. No es, pues, de extrañar que el imaginario cultural de una sociedad patriarcal opere normalmente con el presupuesto de que las mujeres son incapaces de ganar honor.

Como ya explicamos en el capítulo anterior, la fuerte identificación del individuo con su grupo de pertenencia, tanto a los ojos de la sociedad como a los suyos propios, hace que el prestigio social tenga una dimensión grupal. Es decir, cada miembro del grupo participa y se beneficia del prestigio acumulado por todos los demás, y se ve negativamente afectado en su prestigio personal por los actos indignos que pueda cometer cualquier otro miembro. En las sociedades que, además de tener una orientación cultural colectivista, son patriarcales, la posición absolutamente central que los grupos domésticos tienen en la vida social implica que el honor (prestigio social patriarcal) esté íntimamente asociado a la configuración, la dinámica y la moral del grupo familiar. De este modo, el honor se constituye como un bien familiar que, no solo afecta y beneficia a todos los miembros de la unidad doméstica, sino que se transmite de una generación a la siguiente como si de un bien hereditario se tratara.

Así, el mero hecho de nacer en el seno de una familia honorable dota a la persona de un prestigio inicial, que ella podrá luego aumentar

o disminuir a lo largo de su vida, pero que indudablemente la pone en situación de ventaja social respecto a quienes han nacido en una familia sin honor. En relación con esta cuestión, la antropología cultural ha considerado conveniente distinguir entre «honor adscrito» y «honor adquirido», definiendo el primero como el honor que la sociedad reconoce a una persona por el mero hecho de pertenecer a determinadas categorías grupales, y el segundo, como el honor que la persona gana por sus propios méritos. Una de las conclusiones que se deriva de todo lo anterior es que, por lo general, las mujeres de las sociedades patriarcales solo pueden tener honor adscrito.

Dado que las mujeres carecen habitualmente de oportunidades para adquirir honor, lo único que se espera de ellas en relación con este valor es que no pierdan el honor adscrito que comparten con su grupo familiar. Así, la virtud que las familias honorables más se esfuerzan por inculcar a sus mujeres es la vergüenza, es decir, la preocupación y el esfuerzo constante por no mermar o poner en entredicho el honor familiar.

Entre los valores masculinos más apreciados por las sociedades patriarcales destaca ser un buen cabeza de familia. Un buen cabeza de familia es aquel que ha conseguido dar continuidad a la línea de descendencia paterna teniendo hijos varones legítimos, que sabe gobernar con autoridad e inteligencia al grupo doméstico y es capaz de defender sus intereses en el ámbito público y frente a las familias rivales. Evidentemente, la manera concreta como se supone debe llevar a cabo cada una de estas actividades depende de la cultura y del nivel social de la familia. Así, un cabeza de familia de la nobleza griega o romana demuestra su buen hacer casándose con una mujer noble y discreta, poniendo al frente de sus propiedades a un esclavo inteligente y fiel, y dedicándose él a la política. El cabeza de familia de una unidad doméstica campesina judía hará lo propio

organizando y distribuyendo adecuadamente el trabajo entre los miembros de su casa, cuidando de que todos ellos acaten las normas y costumbres de la piedad judía, participando en las reuniones sinagogaes de su aldea y cumpliendo con sus obligaciones culturales en Jerusalén, al menos una vez al año.

Ahora bien, lo que todos los cabezas de familias de absolutamente todas las sociedades patriarcales deben hacer, si no quieren perder su honor, es mostrar de forma patente y efectiva que mantienen el control sobre la sexualidad de las mujeres del grupo. Esto implica vigilar y proteger a las esposas e hijas solteras para que ningún varón las seduzca o las viole. Un fallo en esta tarea desacredita totalmente al cabeza de familia y a todos los varones adultos del grupo doméstico, pues demuestra que no tienen capacidad para controlar quiénes entran a formar parte del grupo, ni para garantizar la virginidad de sus jóvenes solteras de cara a un futuro contrato matrimonial.

El alto valor que la sociedad patriarcal concede a la capacidad del cabeza de familia para controlar la sexualidad femenina en su unidad doméstica junto con la rivalidad entre grupos familiares, propia de las sociedades colectivistas, explican algunos de los comportamientos masculinos que más hieren la sensibilidad igualitaria del mundo moderno occidental. Me refiero, concretamente, a la estrategia practicada en contextos de rivalidad interfamiliar consistente en violar o seducir a las esposas o hijas de los enemigos para mostrar públicamente su deshonor, y a las actitudes que genera como respuesta. De dicha práctica agresiva deriva, en efecto, el afán típico de esposos, padres y hermanos por mantener a sus mujeres, hijas y hermanas en espacios vigilados o reclusos, y también la tendencia masculina a interpretar cualquier comportamiento asertivo de una mujer ante un varón ajeno a su círculo familiar como una provocación sexual.

Reflexiones metodológicas

En este capítulo hemos presentado el modelo etnológico de la sociedad patriarcal. Los datos que prueban el carácter patriarcal de las sociedades integradas en el Imperio romano son tan numerosos y contundentes que no he considerado preciso referirme más que a algunos pocos ejemplos. Lo que el modelo añade a este conjunto de datos es la lógica que los relaciona. Una lógica que nos permite entender las relaciones funcionales existentes entre los rasgos que caracterizan este tipo de sociedades y que nos ayuda a explicar por qué tienden a perpetuarse en el tiempo.

La sociedad patriarcal es un desarrollo particular de las sociedades formadas por unidades domésticas, las cuales se caracterizan por utilizar el intercambio de mujeres como forma de control demográfico. Este tipo de solución demográfica se ha revelado especialmente eficaz en las sociedades agrarias dedicadas a cultivos de ciclo largo, por lo que no debe extrañarnos que, una vez descubierta, haya sido adoptada en casi todas las civilizaciones donde se practica dicha economía.

La perpetuación de la sociedad patriarcal en el tiempo puede entenderse en términos funcionalistas. Descansa en el hecho de el grupo doméstico no es solo la unidad básica de producción, sino también, la unidad básica de reproducción y de socialización primaria. Esto implica que todos los miembros de este tipo de sociedades nacen en familias patriarcales y, por tanto, son tratados desde su más tierna infancia por personas que se comportan de acuerdo con las construcciones de varón y de mujer y con las exigencias de las relaciones de filiación sobre las que descansa el sistema patriarcal. La interiorización de estas concepciones durante la socialización primaria asegura su trasvase a la generación siguiente. Se genera así un

ciclo funcionalista en el que el los padres y las madres son simultáneamente causa y resultado de la reproducción de las estructuras patriarcales.

Este universo de nociones, valores, normas y comportamientos que configuran las culturas patriarcales es el trasfondo sobre el que el historiador y el exégeta deben percibir y evaluar los testimonios antiguos de algunos personajes y movimientos, como Jesús y ciertas corrientes del cristianismo primitivo, que parecen contradecirlo, bien porque rechazaron aspectos de dicho universo, bien porque ejercieron funciones no acordes con la construcción patriarcal de su género.

La contradicción parcial entre una imagen cultural del mundo y el pensamiento y la conducta de personas particulares es siempre posible, incluso en casos, como el de las culturas patriarcales, que se reproducen por socialización primaria. Afortunadamente, las ideologías casi nunca son capaces de justificar todas sus posiciones, y los procesos de socialización primaria tienen deficiencias y lagunas por las que, de vez en cuando, discurre la creatividad y emerge la rebeldía. No obstante, es preciso reconocer que esos brotes contraculturales de creatividad y rebeldía casi nunca consiguen la aceptación general.

En las sociedades donde no existe un estado policial, los guardianes del estatus quo saben que no pueden reprimir toda manifestación particular de disensión, y solo se preocupan por aquellas que pueden extenderse o volverse peligrosas. Ante personalidades fuertes que asumen comportamientos y actitudes no acordes con el estatus quo, optan muchas veces por estrategias neutralizadoras que no impliquen el rechazo directo a la persona. Una de las más frecuentes consiste en encumbrar al disidente subrayando precisamente su ex-

cepcionalidad. El encumbramiento facilita su cooptación, mientras que el reconocimiento de su excepcionalidad le excluye de los modelos a imitar por el resto de la población. Un ejemplo típico es el de la exaltación de mujeres calificadas como «varoniles» en las crónicas heroicas de algunas sociedades patriarcales antiguas. Mediante este reconocimiento se las declara dignas de admiración, pero al mismo tiempo se pone de relieve que son casos contra natura, y no ejemplos que deban ser imitados.

Amistad y relación patrón-cliente.

Un modelo etnológico

CAPÍTULO 7

En el capítulo 5 hemos estudiado la relación de pertenencia grupal y los tipos de comportamiento social que derivan de ella –comportamiento intragrupal y comportamiento intergrupal–. El primero es el que relaciona a los miembros de un mismo grupo y se caracteriza por la solidaridad y la armonía de intereses. El segundo es el que se produce entre sujetos que actúan como representantes de distintos grupos de pertenencia y se caracteriza por la competitividad.

En ese mismo capítulo mencionábamos, también, otro tipo de comportamiento social, el comportamiento interpersonal, que se caracteriza precisamente porque los individuos interactúan entre sí en base, exclusivamente, a sus rasgos y trayectorias personales, sin tener en cuenta sus pertenencias grupales. Debido a la importancia que la pertenencia grupal tiene en las culturas de orientación colectivista, los tipos de comportamiento en ellas predominantes son el intragrupal y el intergrupal. Sin embargo, no es en modo alguno posible minimizar el importante papel que ciertas formas de interacción interpersonal suelen jugar en las sociedades preindustriales complejas.

En este capítulo estudiaremos el modelo etnológico de dos de estas formas de relación interpersonal: la amistad y la relación patrón-cliente. El estudio de las mismas es importante, pues existen variedades de una u otra en prácticamente todas las sociedades históricas, y también en numerosas sociedades actuales. Esta importancia se incrementa para nosotros, pues, como el lector podrá descubrir en las páginas que siguen, las variedades de amistad y de relación patrón-cliente atestiguadas para el área cultural del Mediterráneo antiguo jugaron un papel crucial en la organización del Imperio romano y en la expansión del cristianismo primitivo.

Relaciones interpersonales voluntarias

El estudio etnológico de S. N. Eisenstadt y L. Roninger, *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society* (Cambridge University Press, Cambridge 1984) incluye las relaciones de amistad y de patrón-cliente en la clase más amplia de las relaciones interpersonales voluntarias. Como su nombre indica, estas relaciones son, en primer lugar, interpersonales, es decir, vinculan dos personas sin tener en cuenta sus posibles pertenencias grupales. Y en segundo lugar son voluntarias, es decir, se establecen y mantienen por la libre voluntad de ambas partes. En este sentido se oponen tanto a los vínculos legales y contractuales, como a los de adscripción o nacimiento.

Este tipo de relaciones aparecen sobre todo en aquellos ámbitos de la interacción social que son ajenos a la vida intragrupal y no están regulados por las leyes. Su esencia es crear confianza fuera del marco legal y fuera de la esfera intragrupal, en contextos donde ni la honradez ni la fidelidad están garantizadas. Son vínculos que impli-

can un riesgo, que dejan mucho margen para la flexibilidad y la innovación, y que deben ser confirmados por ambas partes con relativa frecuencia.

Eisentadt y Roniger distinguen dos grandes clases de relaciones interpersonales voluntarias, cada una de las cuales admite gran cantidad de variedades: las relaciones de amistad y las relaciones de patrón-cliente. Aunque los términos utilizados para denominarlas proceden de la cultura romana, en el estudio etnológico de estos autores, sobre el que se basa este capítulo, son términos técnicos o *etic*.

La amistad es una relación interpersonal voluntaria entre personas con estatus social semejante. La relación patrón-cliente es una relación interpersonal voluntaria entre personas con estatus social diferente. En este último caso, la parte con mayor estatus social recibe el nombre de «patrón», mientras que la parte con menor estatus social recibe el nombre de «cliente». La relación patrón-cliente también puede ser designada con los términos «patronazgo» o «clientelismo», según se la considere desde la perspectiva de la parte superior o de la parte inferior, respectivamente.

Aunque estas relaciones son mucho más libres que los vínculos de pertenencia nacional o familiar y que los vínculos legales o contractuales, el mero hecho de que una sociedad las reconozca y las distinga indica que ya han experimentado un cierto grado de institucionalización. Esto, a su vez, significa que existen criterios socialmente compartidos para saber cuándo una relación entre dos personas es de patronazgo o de amistad, y que existen expectativas socialmente compartidas sobre los comportamientos y actitudes de las partes implicadas. No obstante, como ya hemos apuntado anteriormente, dado el margen para la flexibilidad y la innovación que tienen estas relaciones, los criterios y expectativas a ellas asociados

carecen tanto del carácter coercitivo de los vínculos legales y contractuales, como del carácter obligatorio de los vínculos de parentesco o de adscripción nacional.

En efecto, la interacción que tiene lugar entre las partes se basa en la idea de que cada una ha elegido libremente a la otra y que libremente mantiene el vínculo establecido. Aunque esta idea es, en muchos casos, solo un ideal, sitúa a las relaciones de amistad y de patrón-cliente en un ámbito especial de la moral caracterizado por los valores de la gratuidad y la fidelidad y por los sentimientos de la empatía y el amor. Un ámbito este en el que no hay normas generales ni prescripciones con contenidos concretos, sino solo formas ideales de disponibilidad y apoyo mutuo, que se caracterizan, además, por su exclusividad. Nadie está moralmente obligado a adoptar estas actitudes y conductas de forma generalizada, pero si un individuo establece voluntariamente una relación de amistad o de patrón-cliente con otro, entonces sí se espera que las adopte respecto a él y que haya correspondencia. El amor que existe entre los amigos o entre un patrón y un cliente ideales se basa en la exclusividad del vínculo y, por tanto, no es extensible ni exigible para cualquier par de personas, ni siquiera dentro de un mismo grupo de solidaridad. Como afirma Aristóteles, uno de los pensadores antiguos que más ha reflexionado sobre la moral común de su sociedad, el carácter exclusivo de la amistad limita necesariamente el número de amigos que una persona puede tener (*Ética a Nicómaco* VIII. 6. 2). En contra de lo que dice la canción, no podemos tener un millón de amigos.

Aunque no es infrecuente que las formas tradicionales de amistad o de relación patrón-cliente estén tan institucionalizadas que hayan dejado de ser realmente libres y voluntarias, tampoco es raro que allí donde aparecen nuevos ámbitos de relación social surjan también nuevas formas, más genuinas y creativas, de este tipo de relaciones.

Así, en el marco social del Imperio romano, los vínculos de amistad y las relaciones de patrón-cliente parecen haber sido especialmente frecuentes y variadas en todos aquellos ámbitos de actividades que desbordaban la vida familiar y que no habían sido totalmente regulados por las leyes. Normalmente, quienes más se implicaban en este tipo de relaciones eran personas pertenecientes a la población urbana y poco integradas en grupos de adscripción, que ejercían tareas o funciones de intermediación más o menos directa entre estratos sociales, grupos nacionales o grupos profesionales distintos: comerciantes, intendentes, profesionales itinerantes, empresarios, intermediarios financieros, militares, marinos, etc.

Una de las ventajas que estas relaciones interpersonales ofrecen a las personas dedicadas a labores de mediación es su aptitud para configurar redes de amistad o patronazgo capaces de extender la confianza más allá del propio grupo de pertenencia y del propio estrato social. Así, un comerciante que quiera ampliar el alcance de su actividad a zonas o ámbitos poco regulados procurará seleccionar sus contactos entre los amigos de sus amigos, los patrones de sus patrones o los clientes de sus clientes, pues estos eslabones intermedios le garantizan la fiabilidad de personas para él desconocidas. Algunos escritos del Nuevo Testamento, como las cartas de Pablo y el libro de los Hechos de los Apóstoles, sugieren que la rápida expansión del cristianismo por la diáspora fue posible gracias a la utilización de este tipo de redes, especialmente, de aquella formada por la emigración judía, que disponía de nudos en casi todas las grandes ciudades del Imperio.

Pero no todos los colectivos sociales valoran las ventajas de la amistad y la relación patrón-cliente por igual. En las sociedades con culturas de orientación colectivista, es muy frecuente que los grupos de adscripción primaria, como la familia, la aldea o la nación, miren con

desconfianza las relaciones interpersonales voluntarias entre miembros del grupo y personas del exogrupo. Temen, con razón, que alguno de los suyos pueda perjudicar o descuidar los intereses del grupo por fidelidad a alguien de fuera.

En las sociedades patriarcales antiguas en las que la moral intrafamiliar exigía una identificación muy fuerte con los intereses del propio grupo doméstico y fomentaba la rivalidad interfamiliar, esta desconfianza podía generar conflictos difíciles de resolver. Por eso las relaciones interpersonales voluntarias eran mucho más frecuentes entre personas familiarmente poco integradas que entre los miembros de grupos domésticos fuertes. Un ejemplo bíblico del drama que podían generar esos conflictos es el de la amistad entre David y Jonathan, uno de los hijos del rey Saúl (1 Sm 19-20). Jonathan actúa en contra de los intereses de su padre, protegiendo a David y ayudándole a escapar cuando el rey ve en él un rival y quiere matarlo. Pero, a pesar de sus sentimientos hacia David, Jonathan permanece junto a su padre, y al despedirse de su amigo lo único que le pide es que, cuando Dios le encumbre, tenga compasión de él y de su familia.

Aunque algunas relaciones de amistad y patronazgo pueden pasar de padres a hijos, la manera en la que típicamente se constituyen sigue las pautas de un ritual bien establecido. El ritual en cuestión exige que una de las partes tome la iniciativa de ofrecer a la otra un favor, regalo o beneficio. Si la otra parte responde en un tiempo breve con un ofrecimiento análogo, entonces se sobreentiende que el vínculo ha quedado establecido y que solo se romperá si se rompe la alternancia continua en el intercambio de bienes. Los bienes intercambiados no tienen, sin embargo, que por qué ser equivalentes en valor material, pues lo que se valora es su oportunidad. De hecho, en la relación patrón-cliente, nunca se da la equivalencia, ya que

la naturaleza de los bienes que el patrón quiere recibir de su cliente es claramente distinta de la que el cliente quiere recibir de su patrón.

Dado que uno de los bienes más apreciados por las personalidades de orientación colectivista es el prestigio, muchos patrones solo esperan de sus clientes alabanzas públicas y testimonios de adhesión. Por eso, una de las formas aceptadas en la antigüedad de iniciar un individuo de bajo estatus social una relación de clientelismo con un personaje poderoso consistía en pedirle pública y confiadamente un favor. De acuerdo con la lógica del honor mediterráneo, dicha expresión pública de confianza podía considerarse un regalo moral, pues la parte inferior ofrecía con ella a la parte superior un reconocimiento anticipado de su grandeza y generosidad.

Si con esta información etnológica releemos ahora los relatos sinópticos de sanación, constatamos que muchos de ellos han sido narrativamente configurados según las pautas de comportamiento adecuadas al inicio de una relación patrón-cliente. En efecto, en casi todos ellos, el propio enfermo o alguien cercano a él se acerca a Jesús con fe, es decir, con confianza, para pedirle la salud. En casi todos los casos esta petición se realiza en público, delante de la muchedumbre que sigue a Jesús. Jesús otorga el favor que le piden, y reconoce con satisfacción la fe de los peticionarios. Recibido el favor de la salud, el que había estado enfermo, corresponde a su benefactor con la alabanza pública. El hecho de que los evangelistas configuren sus relatos según estas pautas significa, probablemente, que consideran a todos los enfermos sanados miembros de la clientela de Jesús. Por eso, aunque no se refieran nuevamente a ellos de forma individualizada, seguramente dan por supuesto que no desaparecieron sin más del entorno de Jesús, sino que fueron engrosando un colectivo de clientes, de los que el profeta galileo podía esperar apoyo y fidelidad. Esta interpretación es acorde con el recelo que

la fama de Jesús como exorcista y sanador parece haber suscitado entre sus oponentes.

Relaciones de amistad

De acuerdo con la definición *etic*, la amistad es una relación interpersonal voluntaria entre iguales, es decir, entre personas con un estatus social similar. En la amistad antigua, la confianza entre los amigos se caracteriza no solo por el mutuo afecto, sino también y sobre todo por la mutua valoración moral. Esta valoración moral entre amigos no tiene por qué ser necesariamente coherente con los ideales de la moral social vigente. Así, existen formas de amistad entre delinquentes en las que el valor que provoca la mutua admiración entre las partes es la bravuconería, la crueldad o el cinismo. Lo que importa en la amistad, y lo que genera el afecto entre los amigos, es que cada uno sabe que puede contar con la ayuda, protección y confidencialidad del otro en cualquier circunstancia. Epicuro explica acertadamente el fundamento del placer afectivo proporcionado por la amistad cuando escribe: «No necesitamos tanto de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda» (*Sentencias Vaticanas* 34).

El ideal de la amistad antigua es compartir todos los bienes que uno posee con su amigo. En la práctica, esto significa que los amigos se intercambian bienes materiales, espirituales, afectivos... sin llevar ningún tipo de control sobre la relación entre lo recibido y lo dado. La única norma vigente en este intercambio es la oportunidad de la donación, es decir, que cada parte esté dispuesta a dar de lo suyo a la otra lo que esta necesita y en el momento en que lo necesita. A la larga, y vistas las cosas desde la perspectiva de la necesi-

dad, las dos partes se consideran satisfechas y compensadas, pues la confianza cierta en la ayuda da seguridad. Por eso, en el momento en que una de ellas rompe esa confianza dejando de acudir a la ayuda de la otra en una situación de necesidad, la amistad se considera disuelta.

Debido, probablemente, a la importancia y omnipresencia del grupo familiar en la vida de la persona antigua, las relaciones de amistad eran menos frecuentes, más selectivas y más exigentes de lo que suelen serlo en nuestras modernas sociedades occidentales. Tanto la cultura grecorromana como el pensamiento judío de las épocas helenística y romana han valorado altísimamente la amistad y se han esforzado por distinguirla de las formas de relación interpersonal basadas en el interés. Ben Sirah reconoce claramente a este respecto que «hay amigos de conveniencia que te abandonan cuando llega la adversidad» (Sir 6,8). Los griegos y los judíos, que carecían de términos equivalentes al *patronus* y al *cliens* latinos, solían referirse a las relaciones patrón-cliente como «amistades de interés».

Las relaciones de amistad eran especialmente cultivadas entre filósofos con similar orientación intelectual y moral –muchas veces, condiscípulos de un mismo maestro–. Aquí es de destacar el papel central que tuvieron estas relaciones entre los epicúreos, pues, aunque estos filósofos aconsejaban la vida en comunidad, las relaciones entre los miembros de una misma comunidad epicúrea no se concebían como relaciones derivadas de una común pertenencia grupal, sino en términos de amistad interpersonal. Semejante forma de entender los vínculos intracomunitarios generaba un tipo de convivencia radicalmente distinta a la de los grupos tradicionales de parentesco o de nacionalidad, en los que el principio central de su moral interna no era el bien de cada miembro particular, sino el del grupo.

Según los epicúreos, la comunidad filosófica no era un fin en sí misma, sino un medio adecuado para que cada uno de sus integrantes alcanzara su propio bien. Ciertamente, la noción de bien individual era compartida por todos los miembros de la escuela, pero ni la escuela ni la comunidad tenían otra razón de ser que servir a los individuos en ellas integrados mediante la instrucción y la amistad.

El epicureísmo fue muy influyente en las últimas décadas de la República y es seguramente una de las formas de vida filosófica que más contribuyeron a la adopción de la amistad como forma básica de relación en el seno de algunas asociaciones, especialmente, entre los cuadros directivos de las mismas. Esta es, por ejemplo, la relación que parece haber unido a Pablo con algunos de sus colaboradores, y la relación intracomunitaria preferida por el grupo donde nació el evangelio de Juan. No obstante, otras comunidades cristianas primitivas adoptaron modelos organizativos más tradicionales inspirados en la familia patriarcal. Esta es, por ejemplo, la forma de comunidad defendida en las cartas deuteropaulinas y pastorales.

Una de las características del comportamiento entre amigos que más reflexiones ha inspirado a los moralistas antiguos es la libertad de palabra (*parresía*, en griego). Según estos autores, los amigos deben poder hablar confiadamente entre ellos, tanto sobre sus propios asuntos e ideas, como sobre la opinión que le merece el pensamiento y la conducta del amigo. El verdadero amigo quiere el bien de su amigo, y por eso se atreve a criticarle cuando lo cree necesario. Esta libertad de palabra distintiva de las relaciones de amistad se opone, por una parte, a la dinámica del poder y la obediencia que determina las relaciones internas en los grupos familiares y, por otra, a la adulación que caracteriza las falsas amistades o amistades de interés.

Relaciones patrón-cliente

Como indicamos más arriba, el concepto *etic* de relación patrón-cliente se refiere a cualquier forma de relación interpersonal voluntaria entre dos personas de diferente estatus social. La primera condición básica presupuesta por este tipo de vínculo es, por tanto, la existencia de estratos sociales diferenciados; la segunda, que los intercambios entre personas de estratos diferentes no estén totalmente regulados, o dicho en otras palabras, que la dinámica de dichos intercambios deje un margen para la iniciativa personal.

El clientelismo surge, sobre todo, en sociedades estratificadas donde no existe un poder central capaz de controlar directamente el acceso a todos los bienes y recursos limitados y, por tanto, deja una parte importante de dicho control en manos de particulares poderosos. En este tipo de situaciones, el acceso de las personas de bajo estatus social a los bienes y recursos limitados no está garantizado, por lo que la forma más efectiva de no quedar relegado es hacerse cliente de alguien que controle dicho acceso.

A cambio de una participación en los bienes y recursos limitados, el cliente ofrece a su patrón distintos tipos de servicios, entre los que nunca pueden faltar el apoyo y el reconocimiento públicos. En las sociedades preindustriales de orientación colectivista, el ejercicio del patronazgo suele ser muy valorado, pues cuantos más sean los clientes que proclamen públicamente las virtudes y la generosidad de su patrón, mayor será el reconocimiento positivo que este reciba.

Los servicios materiales que un cliente ofrece a su patrón son muchas veces análogos a los que este puede conseguir contratando a un jornalero o a un asalariado, pero el cliente es más apreciado debido su disponibilidad casi ilimitada y su actitud agradecida. Así, un

terrateniente puede pedir a los campesinos de su clientela que trabajen para él de forma extraordinaria o en momentos críticos, y estos se sentirán con la obligación de responder positivamente a la demanda, incluso a costa de descuidar sus propios asuntos.

No es infrecuente que un cliente tenga un contrato formal con su patrón; sin embargo, su relación con él se diferenciará de la que tiene un asalariado normal por la confianza de la que supuestamente se ha hecho digno. Una confianza que se corresponde con su fidelidad y que es premiada con un trato privilegiado. Los textos antiguos solían referirse a este tipo de servidores, que además son clientes, utilizando el calificativo «querido» o «preferido» (*agapetos*, en griego).

Las explicaciones precedentes dejan claro que la relación patrón-cliente es siempre una relación interesada y selectiva. Al cliente le conviene haber sido elegido, entre otros muchos posibles servidores, para recibir como favor el acceso a los bienes y recursos que necesita. Al patrón le conviene haber sido selectivamente elegido, entre otros personajes poderosos, a fin de poder hacer pública su generosidad y de recibir, como expresión de gratitud, la adhesión y la disponibilidad incondicional de su cliente. Evidentemente, dado que siempre hay más gente humilde necesitada de ayuda que personajes poderosos capaces de proporcionarla, los clientes están normalmente en una posición subordinada respecto a sus patrones, pues saben que si no cumplen con sus expectativas y exigencias pueden ser fácilmente sustituidos.

Debido al carácter no regulado de la relación patrón-cliente y a los abusos que esto posibilita, importa siempre a todos los implicados en una relación de este tipo enfatizar sus aspectos morales. Este interés aparece ampliamente reflejado en la literatura filosófica y polí-

tica de la época romana donde es fácil encontrar exhortaciones y exposiciones idealizadas sobre el tema. La mayoría de estos testimonios insisten, por una parte, en la compasión y generosidad que el patrón debe mostrar hacia su cliente y la gratuidad que caracteriza a sus favores (gracias), y por la otra, en la fidelidad que el cliente debe a su patrón y la confianza (fe) que puede tener en él a la hora de solicitar su ayuda.

Al margen del interés que la relación de clientelismo pueda tener para muchos clientes particulares, no es posible ignorar la estrategia conservadora a la que este tipo de vínculo interpersonal generalmente sirve. Pues es, en efecto, a través del patronazgo, como los estratos superiores de la sociedad atraen selectivamente hacia sí a las personas más capaces de entre la población subordinada, neutralizando, mediante favores y privilegios, su potencial disposición a liderar acciones o movimientos reivindicativos.

Por otra parte, como ya mencionamos en un apartado anterior, las relaciones patrón-cliente, igual que las de amistad, son particularmente aptas para formar redes interpersonales por las que circula la confianza. Una misma persona puede ser patrón de un inferior y cliente de un superior. Desde esta posición puede ejercer de intermediario entre su cliente y su patrón, de modo que el primero pueda beneficiarse de al menos algunos de los favores que puede otorgar el último, y el último pueda recibir servicios y reconocimiento social del primero.

El ejemplo más extendido de esta labor mediadora es la recomendación. El intermediario alaba las virtudes de su cliente ante su patrón para que este le favorezca con un empleo, un cargo, una ayuda material o una ulterior recomendación. Otro ejemplo es la delegación escalonada de poder y del beneficio que el poder reporta. Así, un rey o

un emperador delega en uno de sus hombres de confianza (su cliente) el poder para gobernar parte de su territorio y para beneficiarse con una fracción de los impuestos recaudados en ella, y este, a su vez, delega una parte de ese poder en su propio hombre de confianza (cliente) para que dirija las labores de recaudación y se beneficie, también él, con una parte de lo recaudado. Como es fácil deducir, este encañamiento de eslabones puede extenderse de forma indefinida.

Durante las épocas helenística y romana, la relación patrón-cliente se hizo presente en prácticamente todos aquellos ámbitos de la vida social donde el contacto entre personas de distinto estatus era necesario o devenía habitual. Incluso algunas formas de relación reguladas por la ley o la costumbre, como los contratos de trabajo, los acuerdos de aparcería y los préstamos, se realizaban preferentemente dentro de una previa relación de patronazgo. No obstante, algunas poblaciones valoraron y utilizaban más abiertamente este tipo de relación interpersonal que otras. Los griegos, por ejemplo, nunca reconocieron en la relación patrón-cliente el valor moral positivo que le atribuía los romanos. Desde sus ideales de libertad, afianzados en su antigua experiencia democrática, la población de educación griega siempre consideró que este tipo de relación no era sino una forma encubierta de amistad interesada, en la que la libertad y dignidad del cliente resultaba siempre e irremediabilmente menoscabada.

Los romanos, por el contrario, nunca tuvieron problemas para reconocer el vínculo patrón-cliente ni consideraban vergonzoso adoptar el papel de cliente cuando podía serles ventajoso. En la época imperial, algunas formas de patronazgo fueron profusamente utilizadas como instrumentos de acción política y control social. Otras, como por ejemplo la relación de un liberto con su antiguo amo o la de un soldado licenciado con su antiguo general, fueron incluso objeto de regularización legal.

Los historiadores sociales T. Johnson y C. Dandeker han llamado la atención sobre lo que denominan el carácter sistémico de algunas de las funciones desempeñadas por el patronazgo en el Imperio romano. Lo que con esta terminología quieren dar a entender es que la organización social del Imperio utilizaba la relación patrón-cliente como mecanismo de reproducción y mantenimiento de las instituciones de poder («Patronage: Relation and System» en: A. Wallace-Hadrill [ed.], *Patronage in Ancient Society*, Londres 1990, pp. 219-245 y 221-222). De acuerdo con los análisis de estos autores, el gobierno romano funcionaba como una gran red de patronazgo en cuya cima estaba el emperador. Esta red, por la que fluía el poder y la confianza, se extendía a todos los territorios subordinados a Roma y a todos los subsistemas de gobierno, como la administración, el ejército y la justicia. Cada nudo de la red era un hombre de confianza de quien le había dado el poder asociado a su cargo, y era simultáneamente responsable de la confianza que él mismo había puesto en aquellos clientes a quienes, a su vez, había otorgado cargos.

Beneficencia

No podemos tratar sobre el patronazgo antiguo sin mencionar la «beneficencia», una institución social que comparte tantos rasgos con esa relación interpersonal que los romanos (aunque no los griegos) la consideraban una misma cosa. La beneficencia puede definirse como un clientelismo de grupo, es decir, como una relación patrón-cliente en la que el cliente no es una persona individual sino un grupo. Las formas más frecuentes de beneficencia en el Imperio romano eran la de un ciudadano rico respecto a su propia ciudad, la de un oficial o aristócrata romano respecto a una población de provincias, y la de un personaje con ciertos medios económicos respecto a una asociación.

En todos los casos, el benefactor proporciona beneficios materiales al grupo cliente y, en algunos, también protección política.

En la Grecia de las épocas clásica y helenística, cuando un ciudadano rico quería utilizar su riqueza para ganar honor, realizaba actos de beneficencia (*euergesia*, en griego) a favor de su polis, es decir, organizaba y pagaba la construcción de edificios públicos, la celebración de fiestas, banquetes, competiciones artísticas o deportivas, la compra de barcos de guerra, la repartición de grano en tiempos de escasez, la subvención de un culto o de un centro educativo, etc. A cambio de estos gastos y estas molestias recibía honores públicos en forma de inscripciones, estatuas, alabanzas, puestos principales en teatros y anfiteatros, raciones especiales en los banquetes, etc. Durante la época imperial romana, la nobleza local de los territorios dominados adoptó frecuentemente este tipo de conducta benefactora con objeto de ganar prestigio suficiente ante Roma para ser admitida en el orden de los decuriones. Puesto que de lo que se trataba era de agradar al emperador, entre las obras de beneficencia no solían faltar la erección de templos a divinidades romanas y la promoción del culto al emperador.

En la Palestina romana anterior al año 70 d.C., destacan las obras de beneficencia de Herodes el Grande, y a menor escala, las de su hijo Herodes Antipas en Galilea. La obra más notoria del primero fue la construcción del templo de Jerusalén, que convirtió a la capital de Judea en uno de los centros culturales más grandiosos del Imperio, al que peregrinaban anualmente muchos miles de judíos de Palestina y de toda la diáspora. Aunque, evidentemente, el culto de este templo estaba dirigido solo a Yahvé, cada día se ofrecía en él un sacrificio por la salud y el éxito del emperador. Otra importante obra de beneficencia de Herodes el Grande fue el puerto de Cesarea Marítima, que sirvió para potenciar la hasta entonces discreta relación comercial de Palestina con el resto de las ciudades mediterráneas.

Herodes Antipas, por su parte, reconstruyó y refundó la ciudad de Séforis, con el nombre de Autocratis, y construyó de nueva planta y en el más puro estilo grecorromano la ciudad de Tiberíades, dedicada al emperador reinante. Es importante subrayar que no todas las obras de beneficencia estaban pensadas para beneficiar al conjunto de la población. En muchos casos, el principal objetivo del benefactor era su propio engrandecimiento, el cual podía llegar a tener un coste económico considerable para algunos colectivos sociales. El lector recordará la mención que hicimos en el capítulo 4 de la destrucción de la economía campesina en Galilea como efecto del programa de urbanización patrocinado por Antipas.

Muchos gobernadores y oficiales de la administración romana en provincias asumieron el papel de benefactores respecto a las ciudades o los territorios donde estaban destinados. Esta actitud también fue frecuente entre nobles romanos que mantenían vínculos privilegiados con alguna población –porque habían estado destinados allí o tenían parientes, amigos o propiedades en ella. Todos estos benefactores actuaban muchas veces como intermediarios entre la población y el emperador obteniendo para ella exenciones fiscales, derechos de autogobierno, inversiones en obras públicas o incluso el perdón de posibles ofensas de carácter político.

Un ejemplo muy claro de benefactor, en el evangelio de Lucas, es el centurión de Cafarnaún cuyo siervo es sanado, a distancia, por Jesús (Lc 7,1-10). Según los dirigentes judíos del lugar, que actúan como sus intermediarios ante Jesús, se trata de un gentil digno de recibir el favor que pide, pues ha demostrado su amor al pueblo construyéndole una sinagoga.

La forma de beneficencia o patronazgo grupal que más interesa a los estudiosos de los orígenes del cristianismo es la del personaje

con ciertos medios económicos que favorece y financia, total o parcialmente, los gastos de una asociación. Sabemos que durante las épocas helenística y romana el asociacionismo fue un fenómeno social en continuo crecimiento y expansión. Las asociaciones ocupaban un espacio social intermedio entre el espacio de las actividades públicas y el espacio privado de la vida doméstica. Ciertamente había algunas, como los colegios sacerdotales de cultos oficiales o las asociaciones formadas por las clientelas serviles de una casa rica, que pueden todavía considerarse prolongaciones del espacio público o del privado, respectivamente. Pero también había muchas otras, como las asociaciones profesionales, los grupos de devotos de divinidades extranjeras o las escuelas filosóficas que, a pesar de utilizar ocasionalmente lugares o instalaciones pertenecientes al foro o a la casa, tenían unos fines y unas estructuras organizativas absolutamente propias.

La organización y las actividades de las asociaciones podían ser muy diversas, pero casi todas tenían al menos dos rasgos en común: Primero, una organización de tipo jerárquico con cargos temporales electivos, y segundo, la centralidad que en la vida común tenía la celebración periódica de comidas compartidas.

La mayoría de los benefactores de asociaciones pertenecían a la asociación que patrocinaban, pero se conocen algunos casos en los que esto no era así. Patrocinar una asociación podía ser una forma relativamente barata de obtener prestigio social, por lo menos dentro del círculo formado por sus miembros. Estos agradecían los favores del benefactor con alabanzas, puestos y raciones de honor en las comidas y, muchas veces, con cargos en la jerarquía intragrupal. A veces el cargo concedido era meramente honorífico, pero casi siempre conllevaba una dosis más o menos grande de poder y responsabilidad dentro de la asociación.

La existencia de benefactores en una asociación revela que no todos los miembros de la misma tenían el mismo estatus socioeconómico, y podría significar que al menos algunos de sus cargos estaban reservados para los más ricos. Esta cuestión ha provocado y sigue provocando amplios debates entre los estudiosos del Nuevo Testamento, pues de ella depende la imagen que podamos hacernos de la composición socioeconómica de las primeras comunidades cristianas. ¿Eran estas comunidades igualitarias, formadas en su totalidad por gente humilde o, por el contrario, integraban diversos estratos de riqueza y de poder? En el supuesto de que incluyeran personas de diferente estatus socioeconómico, ¿tenían estas preferencia para desempeñar cargos de responsabilidad y de poder? Aunque carecemos de datos que nos permitan responder con seguridad a estas preguntas, lo que sabemos de la dinámica sociocultural de la beneficencia nos debe inclinar a pensar que, si se detectara la presencia de patrones entre los miembros de las comunidades cristianas, la probabilidad de que los cargos de mayor responsabilidad y poder estuvieran en sus manos sería muy grande. Este argumento está en el fondo de las discusiones de los expertos en torno al estatus social de ciertos personajes mencionados en las cartas de Pablo, como por ejemplo, Aquila, Crispo, Gayo, Ninfa, Filemón, Febe, Priscila, Sóstenes y Estefanas, o acerca del tamaño de las casas donde se reunían las comunidades. Desgraciadamente, la escasa información que al respecto proporcionan las cartas permite interpretaciones dispares.

Intermediarios y estratificación social

En el capítulo 4 vimos que la estratificación social de las poblaciones incluidas en el Imperio romano presenta un esquema estructural muy simple formado por dos capas o niveles principales: Una clase dirigente que vivía en las ciudades y no sumaba más del cinco por ciento

de la población total, y un campesinado, con un nivel económico próximo al de subsistencia, que constituía al menos el 85 por ciento de la misma. El 10 por ciento restante estaba formado por habitantes de zonas urbanas con medios de vida muy variados e intereses muy diversos: artesanos, tenderos, jornaleros no especializados, comerciantes, marinos, soldados, recaudadores de impuestos, servidores de los poderosos, profesionales de la medicina, la educación, el espectáculo, la abogacía, etc. A pesar de ser estructuralmente poco significativo y carecer de conciencia de clase, este colectivo heterogéneo era, en muy gran medida, el pegamento que unía o el aceite que engrasaba las dos grandes piezas de la estructura básica. Por eso no podemos presuponer que su composición fuera exactamente la misma en todas las ciudades del Imperio, sino que en cada tiempo y lugar predominarían los especialistas en las actividades más demandadas.

Los datos disponibles no permiten distinguir subestratos sociales claramente delimitados en este colectivo variopinto, pero sí parecen indicar que el nivel económico y el estatus social de gran parte de sus miembros estaban más condicionados por sus posiciones personales en las redes de amistad y clientelismo que por el nivel social de sus padres biológicos.

Reflexiones metodológicas

El modelo utilizado en este capítulo es un modelo etnológico, es decir, procede de estudios antropológicos que comparan las formas de las relaciones interpersonales voluntarias en distintas culturas. A diferencia del utilizado en el capítulo anterior, este modelo no es de tipo funcionalista, es decir, no hay en él mecanismos cíclicos que de forma general favorezcan la reproducción de las relaciones estudiadas.

Las definiciones *etic* de las relaciones de amistad y de patrón-cliente tienen sentido en todas las sociedades constituidas por grupos básicos de solidaridad y con más de un estrato social. Dadas estas condiciones, aparecen siempre que el aparato de gobierno sea incapaz de controlar totalmente los acuerdos intergrupales y el acceso a los bienes y recursos.

La función esencial de las relaciones de amistad y de patrón-cliente es crear ámbitos de confianza que atraviesen las barreras sociales entre distintos grupos de solidaridad y distintos estratos sociales. A pesar de que pueden adquirir formas muy diversas dependiendo de la cultura, todas ellas comparten la serie de características comunes que hemos expuesto en las páginas anteriores.

Las sociedades antiguas incluidas en el Imperio romano no solo presentan las condiciones propicias para el desarrollo de relaciones de amistad y de patrón-cliente, sino que nos han dejado gran cantidad de datos documentales que avalan su existencia y ubicuidad. Estos datos permiten reconstruir los rasgos y funciones particulares del patronazgo romano en la esfera política, así como las diversas formas de beneficencia o patronazgo grupal características de la vida social en las ciudades del Imperio. La reconstrucción que hemos presentado sucintamente aquí es el resultado de interpretar los datos históricos concretos en la matriz de relaciones y conceptos del modelo etnológico.

Las relaciones y redes de amistad y patronazgo parecen haber sido un factor clave en la vida de esa pequeña proporción de la población antigua que no pertenecía ni a la élite gobernante ni al campesinado. Dado que el cristianismo de la diáspora encontró la mayoría de sus adeptos en este colectivo, el estudio de la composición y dinámica social de las comunidades cristianas urbanas debe prestar especial atención a cualquier referencia a este tipo de relaciones en los textos.

Moral y resistencia campesinas. Un modelo conflictual

CAPÍTULO 8

En este capítulo quiero presentar el modelo elaborado por el antropólogo James C. Scott a partir de sus investigaciones históricas y etnográficas del campesinado del Sureste Asiático. El modelo trata de explicar la lógica de la moral económica de estas poblaciones campesinas en función de sus condiciones de vida. A pesar de tratarse de un estudio monográfico, son muchos los expertos que han señalado su coherencia con los resultados de otras investigaciones históricas y antropológicas sobre el campesinado de distintas zonas geográficas y épocas históricas. Todo parece indicar que un estudio comparativo de la moral económica campesina podría convertir las relaciones y conceptos expuestos por Scott en el fundamento de un modelo etnológico.

La teoría de Scott está recogida en dos de sus grandes obras: *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia* (Yale University Press, New Haven-Londres 1976) y *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance* (Yale University Press, New Haven-Londres 1985). La primera explora la relación entre la moral económica del campesinado del Sureste Asiático, las estrategias

de supervivencia que emplea y el umbral de presión externa que es capaz de soportar antes de justificar una rebelión violenta en nombre de sus propias nociones de dignidad y justicia. La segunda explora los comportamientos de resistencia frente a la explotación de este mismo campesinado en época de paz y su legitimación moral. Este último estudio anticipa una tercera obra, *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* (Yale University Press, New Haven-Londres 1990) en la que Scott intenta extender la lógica de la moral resistente del campesinado a otros colectivos subordinados, como los esclavos de origen africano en América, el campesinado de la Europa preindustrial o las castas inferiores de la India. Aunque se trata de una obra de investigación preliminar, a la que sería prematuro incluir en la categoría de los estudios comparativos, la abundancia de los ejemplos expuestos permite considerarla un boceto de etnología. De forma retrospectiva esto contribuye a aumentar nuestra confianza en que los rasgos más generales de la moral de resistencia de los campesinos surasiáticos serían extensibles a otros colectivos campesinos, más en concreto, al campesinado del Imperio romano.

Los modelos y métodos de análisis utilizados por Scott tienen carácter conflictual, es decir, su centro de interés es el conflicto y la tensión entre grupos con intereses opuestos. No obstante, este investigador ha adoptado perspectivas de análisis más sutiles que las de la mayoría de los partidarios de la sociología conflictual. El rasgo más relevante de su perspectiva es incluir como parte del objeto de estudio los valores morales y las emociones de los grupos sociales analizados. Para Scott, el comportamiento social y político de una persona o de un grupo no es el resultado inmediato de sus intereses materiales, sino que está mediado por motivaciones de carácter más espiritual, como su concepción de la dignidad y la justicia, y las emo-

ciones suscitadas por la pérdida o profanación de valores morales y religiosos.

Campesinado

Scott limita su estudio a poblaciones campesinas en sociedades donde la familia es la unidad básica de reproducción y socialización –condición esta que, hemos visto, cumple el Imperio romano en su totalidad–. La familia campesina es también una unidad básica de producción y consumo, por tanto, una unidad doméstica en el sentido expuesto en el capítulo 6.

Lo que caracteriza más específicamente al campesinado es que la economía sobre la que descansa la pervivencia familiar es una economía de subsistencia. Dicho en otras palabras: el excedente de la producción es tan escaso que las crisis ecológicas y sociopolíticas propias del entorno pueden amenazar su subsistencia. Aunque la mayor parte de las poblaciones campesinas cultivan cereales cuyos granos secos pueden conservarse durante largos periodos de tiempo (trigo, arroz, cebada, maíz, etc.), las condiciones ecológicas y sociopolíticas de su entorno le impiden almacenar reservas suficientes para afrontar con seguridad esas crisis. En palabras de R. H. Tawner (*Land and labor in China*, Beacon Press, Boston 1966, p. 77), «la situación de esta población rural es semejante a la de un hombre permanentemente sumergido en el agua hasta el cuello, de modo que incluso una pequeña onda es capaz de ahogarlo.»

Tras muchas generaciones de vivir en esta situación de riesgo, la tradición cultural incorpora una serie de comportamientos, conceptos y valores que los sociólogos han llamado «moral económica de

subsistencia», y cuya clave explicativa básica es la prioridad concedida al valor de la seguridad. Los campesinos siempre prefieren minimizar el riesgo de escasez futura antes que aumentar las posibilidades de fuertes ganancias. De aquí, por ejemplo, la costumbre de combinar cultivos con distintos regímenes de crecimiento o la de dividir y dispersar las tierras familiares por terrenos de características diversas; pues aunque estas prácticas requieren mucho trabajo, reducen el riesgo de que todas las cosechas fracasen a la vez. De aquí, el rechazo a tipos de fiscalidad o arrendamiento que exigen contribuciones periódicas fijas, en vez de pagos proporcionales a las cosechas. De aquí, también, la vigencia de ciertas formas de solidaridad aldeana capaces de asegurar la subsistencia de los vecinos en apuros, sobre las que volveremos más adelante.

Nótese que este tipo de prácticas y preferencias no son inherentes a la economía agraria per se, sino solo a la economía agraria de la gente humilde. Un terrateniente o un agricultor rico, que posee suficientes tierras y capital, puede asumir gastos y riesgos que al pequeño campesino le están vedados. Es por eso por lo que normalmente solo los grandes propietarios invierten en herramientas sofisticadas, aplican técnicas innovadoras o apuestan por monocultivos con alto valor comercial. Los campesinos humildes, sin embargo, deben contentarse con las técnicas tradicionales de explotación, normalmente más baratas, y con tipos de cultivos que aseguren, ante todo, la alimentación familiar.

En el caso estudiado por Scott, los factores que limitan la producción agraria del campesinado a niveles próximos al de subsistencia son dos: las condiciones climatológicas de la zona y la presión fiscal. Aunque las circunstancias de la población rural en el Imperio romano no eran exactamente las mismas que las del campesinado del Sureste Asiático, no parece descaminado pensar que el excedente de

su producción estaría análogamente limitado por el escaso desarrollo de la tecnología agraria, y los impuestos exigidos por Roma o las élites locales. Los factores limitadores sería distintos, pero el resultado equivalente.

Ética de subsistencia

El modelo de Scott sobre la moral económica del campesinado es especialmente válido para campesinos con escasos ingresos, tierras de extensión reducida, familias relativamente grandes, cultivos de rendimiento variable y pocas oportunidades de empleo externo. Cuanto mayores sean los ingresos, la extensión de las tierras cultivadas, la seguridad de las cosechas y las oportunidades de empleo externo, menos motivaciones personales tendrá el agricultor para regirse por dicha moral. No obstante, si tenemos en cuenta que casi todos los campesinos viven integrados en comunidades aldeanas de familias mayoritariamente humildes, y que la moral económica campesina suele formar parte de una tradición cultural arraigada, no es incorrecto suponer que sus principios y valores guían también la conducta del campesinado medio. Solo cuando las condiciones sociopolíticas incrementan drásticamente las oportunidades de los agricultores más ricos en relación con el resto, se ven estos tentados de abandonar la moral aldeana tradicional. Históricamente, la condición sociopolítica que más ha favorecido este abandono es la mercantilización de la agricultura.

Según Scott, la moral económica de los campesinos es una ética de subsistencia que se rige por dos grandes principios. El primero afirma que todo individuo tiene derecho a la subsistencia. El segundo,

que el criterio fundamental del comportamiento económico debe ser asegurar la subsistencia de las familias.

El lugar social donde típicamente se vive esta moral es la aldea, pero los campesinos pretenden que la idea de justicia y de comportamiento correcto que de ella deriva también vincula al conjunto de familiares y amigos residentes en otras aldeas, a los patrones y propietarios ausentes que viven en la ciudad y a las autoridades gobernantes. En el imaginario cultural del campesinado, la legitimidad de la riqueza y el poder requiere siempre el respeto a estos principios morales.

La precariedad de la economía campesina y la inseguridad que conlleva impide que nadie en la aldea pueda considerarse inmune a los reveses de la fortuna. Todos saben que en cualquier momento de sus vidas pueden necesitar de la ayuda de sus vecinos para no caer en la indigencia o, incluso, para sobrevivir hasta el día siguiente. Por eso, negar la ayuda al necesitado es uno de los pecados más indignos que un campesino puede cometer. Un proverbio nuer expresa este principio en su forma más pura «En una aldea nuer nadie muere de hambre a menos que todos mueran de hambre» (E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford 1951, p. 58). La obligación moral de socorrer al indigente aparece también en amplios estratos de la tradición bíblica en los que se revela la idiosincrasia de una población judía mayoritariamente rural. Véase, por ejemplo, Dt 15,11: «Nunca faltarán pobres en la tierra. Por eso te ordeno: Sé generoso con tu hermano, con el indigente y con el pobre de tu tierra».

El derecho sagrado a la subsistencia no debe, sin embargo, confundirse con el ideal moral de la igualdad. Aunque las poblaciones aldeanas no suelen presentar grandes diferencias socioeconómicas,

siempre hay familias con más recursos que otras y estas desigualdades no se consideran, por sí mismas, condenables. Lo que sí es condenable para la moral campesina es que un aldeano rico no contribuya generosamente a cubrir las necesidades vitales de sus vecinos menos afortunados.

Así como veíamos que las prácticas agrícolas del campesino están siempre orientadas a minimizar el riesgo de una crisis de subsistencia familiar, la moral social de la aldea está orientada a minimizar el riesgo de que alguna persona o familia de la comunidad pase necesidad o caiga en la indigencia. En la Europa preindustrial no era infrecuente que las aldeas dispusieran de graneros centrales y tierras comunales donde los vecinos más pobres podían obtener o cultivar lo suficiente para subsistir. En la tradición bíblica encontramos diversas normas orientadas también a garantizar la subsistencia de los miembros más necesitados. Así, el derecho de los hambrientos a comer uvas en los campos y llevarse un puñado de espigas maduras (Dt 23,26-26); el libre acceso del levita, el extranjero, el huérfano y la viuda al diezmo trianual de los demás (Dt 14,28-29); la norma de no apurar la recogida del producto durante las cosechas a fin de que los necesitados puedan comer de lo que queda en los campos (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22); y la obligación de dejar descansar la tierra cada siete años para que los pobres puedan alimentarse de los frutos que crecen espontáneamente (Ex 23,10-11).

La actitud que a los ojos del campesinado mejor define el comportamiento social correcto, es la reciprocidad solidaria, pues es la que mejor asegura la supervivencia de la comunidad en su conjunto. La reciprocidad solidaria consiste en prestar ayuda al vecino siempre que lo necesite, sabiendo que él adquiere tácitamente el compromiso moral de hacer lo mismo cuando cambien las tornas. Cuando el necesitado acude a alguien mucho más rico que él, la reciprocidad a

la que queda obligado no es, sin embargo, de la misma naturaleza que la ayuda recibida. En este caso, rige una norma implícita similar a la de los intercambios de dones en la relación patrón-cliente: la parte de menor estatus socioeconómico cumple con la obligación de reciprocidad ofreciendo el apoyo simbólico de sus expresiones de gratitud y su disponibilidad a realizar los servicios personales para los que sea requerida.

Aunque la reciprocidad de las relaciones interpersonales voluntarias y la reciprocidad solidaria de la moral campesina operan con la misma noción de «ayuda oportuna», se diferencian fundamentalmente por la extensión de las personas implicadas y por el carácter voluntario u obligatorio de la relación. Los amigos, los patrones o los clientes han aceptado libre y voluntariamente ese compromiso de reciprocidad con personas de su elección. Los vecinos de la aldea, sin embargo, son miembros de un grupo de adscripción que, en virtud de la tradición cultural recibida, se sienten con la obligación moral de comportarse como amigos o patrones de cualquier vecino económicamente necesitado. El precio a pagar por quien no responde a esta expectativa moral es convertirse en objeto de la crítica y el desprecio de toda la comunidad.

En una comunidad pequeña y aislada donde todo el mundo se conoce, nadie es indiferente a la opinión de los demás y nadie, ni siquiera el más rico, puede vivir sin contar con la buena voluntad de al menos una parte de sus miembros. A falta de otras motivaciones más profundas, estas son suficientes para que ricos y pobres procuren estar a la altura de lo que la moral campesina exige de ellos. Las quejas y maldiciones del pobre desatendido llegan, no solo a los dioses, sino también a todos los hogares de la aldea y predisponen a sus moradores en contra del injusto que no quiere mostrar compasión.

Además de actuar como patrones de sus vecinos necesitados, los aldeanos ricos tienen la obligación moral de actuar como benefactores de la comunidad. Los actos de beneficencia que se espera de ellos son muy variados: pagar las ceremonias comunitarias (sacrificios, banquetes, etc.), permitir el uso habitual o circunstancial de espacios de su propiedad (salas de reunión, eras, pastos), proveer a la aldea de instalaciones útiles como fuentes, molinos, prensas de aceite, lagares, etc., contratar en época de cosechas a todos los vecinos que necesiten trabajar, incluso a aquellos que por su edad o estado de salud no resultan rentables, etc. La función práctica de estas exigencias morales es que los más ricos de la aldea sirvan para amortiguar el riesgo y el impacto de las crisis de subsistencia que pueden afectar al conjunto de los vecinos. De hecho, a los ojos de los campesinos, esta función social desempeñada por los ricos es lo único que otorga legitimidad a las diferencias económicas intracomunitarias.

Pero hay circunstancias en las que los vecinos con mayor poder económico pueden permitirse el lujo de abandonar a los demás. En efecto, cuanto más numerosos sean los amigos y patrones que estos aldeanos ricos puedan encontrar fuera de la comunidad, más podrán prescindir de la ayuda y aprecio de sus vecinos, por lo que menos difícil les resultará eludir las obligaciones que les impone la moral campesina. El caso extremo es el del propietario ausente, que tiene su residencia habitual y su círculo de relaciones sociales en la ciudad, y explota sus tierras con criterios empresariales a través de un intendente o mayordomo. Como indiqué en el capítulo 4, es muy probable que la urbanización de Galilea por Herodes Antipas favoreciera el éxodo de los agricultores ricos hacia las ciudades y deteriorara el funcionamiento del patronazgo y la beneficencia aldeana.

Entre el patrón ideal que da sin esperar retorno y el propietario ausente que actúa con criterios empresariales está la figura, mucho más frecuente, del aldeano rico que presta dinero o grano a sus vecinos en apuros. En este contexto, el principio moral de que todo el mundo tiene derecho a la supervivencia prohíbe que las condiciones del préstamo pongan en riesgo la supervivencia del deudor y su familia. La expectativa moral aldeana es que el acreedor no imponga un plazo fijo para la devolución, que, si es necesario, amplíe el monto prestado y, por supuesto, que no cobre intereses. El campesino que pide dinero o grano para sobrevivir después de una mala cosecha y para poder sembrar la próxima no puede hacer cálculos seguros sobre el número de años que necesitará para devolverlo. No es infrecuente que las malas cosechas se sucedan durante varias temporadas y, si esto ocurriera, el deudor solo podrá alimentar a su familia pidiendo cada vez más crédito. La obligación moral de los vecinos ricos, según la ética campesina de subsistencia, es impedir que una situación semejante arruine definitivamente a la familia.

Las leyes veterotestamentarias son muy claras al respecto. Un israelita tiene la obligación de prestar a cualquier otro israelita necesitado, pero le está prohibido hacerlo a interés: «si hay algún pobre entre los tuyos, en alguna de las poblaciones de esta tierra que el Señor tu Dios te va a dar, no endurecerás tu corazón ni cerrarás la mano a ese hermano pobre, sino que le abrirás la mano y le prestarás todo lo que necesite» (Dt 15,7-8); «no prestarás a interés a tu hermano, ni interés de dinero, ni interés de víveres, ni interés de cosa alguna que produzca interés» (Dt 22,20). Semejante sensibilidad y perspectiva moral sugiere que estas leyes fueron redactadas en una época de la historia de Israel en la que la mayor parte del pueblo vivía de la agricultura en poblaciones relativamente pequeñas, y en la que su élite gobernante solo acaparaba niveles muy modestos de riqueza y

de poder. Sin rechazar la posibilidad de un origen todavía más antiguo, las épocas persa y ptolemaica responden, para la región en torno a Jerusalén, a estas características, por lo que es razonable suponer que esta parte de la Torá era en dichas épocas normativa moral vigente.

Sabemos, en efecto, que entre finales del siglo VI y finales del III a.C. los judíos de Palestina habitaban una pequeña región rural, dotada de una sola ciudad, Jerusalén, que funcionaba al modo de las ciudades-templo tradicionales. Aunque el territorio judío estaba subordinado a un imperio extranjero (primero Persia, luego el Egipto helenístico), el gobierno central estaba muy lejos y solo exigía a sus vasallos la sumisión política y el pago regular de impuestos. A nivel local, la autoridad judía era una aristocracia sacerdotal relativamente humilde, que carecía de poder militar, y se limitaba a promover un orden social religiosamente legitimado y a ejercer de mediadora entre el pueblo y la autoridad imperial. La pobreza de la región, la escasez del comercio exterior y la presión fiscal por parte del imperio dominante dificultaban enormemente el florecimiento de la vida urbana. Esto nos permite imaginar a la nación judía de este período como una colección de aldeas rurales, diseminadas sobre un área relativamente pequeña en torno a un centro de culto. No es, pues, extraño que la normativa legal vigente reflejara ampliamente los conceptos y valores de una moral campesina.

La existencia de expresiones tan claras de la moral económica campesina en los escritos fundacionales del judaísmo tiene importantes consecuencias para el estudio del contexto sociocultural del Nuevo Testamento. Sabemos, en efecto, que el movimiento de Jesús surgió en una zona tradicionalmente rural, Galilea, y en el momento histórico preciso de su primera urbanización acelerada. Dado que la judaización de la zona databa por lo menos de principios del siglo I

a.C., cuando fue anexionada por la dinastía judía de los Hasmoneos, es lógico pensar que los campesinos judíos de la Galilea de Jesús llevaban ya mucho tiempo legitimando los principios de la ética aldeana de subsistencia con los enunciados de la Torá. Aunque, en otras zonas del Imperio romano, las prácticas económicas de orientación mercantilista y empresarial eran habituales desde hacía ya mucho tiempo, la hasta el momento ininterrumpida tradición de vida rural en Galilea habría preservado relativamente incólume la cultura moral de sus aldeas. En esta situación, el impacto de la urbanización acelerada y la consiguiente mercantilización y explotación empresarial de determinados productos agrarios tuvo necesariamente que afectar a todas aquellas prácticas campesinas basadas en la ética tradicional de subsistencia. Aunque un pequeño número de aldeanos ricos pudo haberse beneficiado con el cambio, la mayoría de las familias rurales de la zona habrían visto gravemente perturbado el fundamento económico de su forma de vida.

Algunas perícopas y tradiciones literarias incorporadas en los evangelios sinópticos expresan la defensa, por parte de Jesús, de lo que podríamos considerar una versión radicalizada de la moral económica campesina. Entre ellas destacan fragmentos de la enseñanza de Jesús incluidos tanto en el evangelio de Mateo como en el de Lucas, que la mayoría de los exégetas atribuyen a la fuente presinóptica Q:

A quien te pide dale, y al que te pida prestado no lo rechaces (Mt 5,42).

Si hacéis el bien a quien os lo hace, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores se prestan entre ellos para recibir lo equivalente. Vosotros... haced bien y prestad sin esperar nada a cambio; así vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo... (Lc 6,34-35).

La versión lucana del Padre Nuestro ofrece otro ejemplo interesante de la interpretación religiosa radical que Jesús parece haber dado a esa moral de subsistencia. De acuerdo con Lc 11,1-4, la expectativa de que Dios acceda a perdonar los pecados de los orantes presupone que estos perdonen las deudas de sus deudores.

Estos y otros textos, como *Evangelio de Tomás* 95 y *Didajé* 1,5 sugieren que el movimiento de Jesús y algunos grupos de sus seguidores pospascuales estuvieron fundamentalmente constituidos por gentes del mundo rural; gentes que veían cómo sus nociones de justicia y de bien moral estaban siendo violadas por las prácticas económicas impuestas desde los centros urbanos recién construidos y por la mercantilización de los productos agrarios. En este punto es necesario aclarar que, aunque Jesús se ganara la vida trabajando como artesano o albañil y algunos de sus discípulos lo hicieran pescando, su socialización primaria en aldeas rurales constituye una razón suficiente para considerarlos miembros del campesinado.

Ciertamente, la ética del reinado de Dios predicada por Jesús sobrepasa, tanto por su radicalidad como por sus motivaciones religiosas, a las versiones más corrientes de la moral campesina de subsistencia, pero no cabe la menor duda de que tiene sus raíces culturales en ella.

Culturas de resistencia en colectivos subordinados

Una de las grandes aportaciones de Scott en su obra *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* es haber mostrado que la tesis neomarxista, según la cual la cultura de la clase dominante en

una sociedad es su cultura dominante (hegemónica), no es siempre válida. Tal como hemos anticipado para el caso de la moral campesina, un colectivo subordinado puede crear y mantener nociones, conductas y valores contrapuestos a los de sus dominadores. Así, la noción campesina de justicia, cuyo primer principio es el derecho de toda persona a la subsistencia, choca con la interpretación mercantilista que las élites urbanas tienen de ese mismo valor, según la cual los únicos bienes a los que tiene derecho una persona son los que ella misma legalmente posee. De forma general podemos decir que la ética campesina de la reciprocidad solidaria choca con la ética empresarial de quienes utilizan la tierra con fines puramente mercantilistas.

Scott limita su estudio a formas de dominación que comparten un aire de familia y, por tanto, son más fácilmente comparables. No obstante, no parece descaminado intentar extender muchos de sus conceptos y estrategias analíticas a otros ámbitos históricos y sociales, como por ejemplo, la dominación de los varones sobre las mujeres en las sociedades patriarcales.

En todo lo que sigue, entenderemos por «dominación» una situación social definida por la existencia de dos grupos humanos, el grupo dominante o superior y el grupo subordinado o inferior, en la que el primero tiene capacidad para ejercer la violencia (poder) sobre el segundo. Las formas de dominación tratadas por Scott cumplen, además, las siguientes condiciones:

- 1) La situación de dominación es un medio institucionalizado para extraer trabajo, bienes y servicios de una población subordinada.
- 2) Esta situación se fundamenta en presupuestos formales, muchas veces ideológicamente elaborados, sobre lo que es «superioridad» e «inferioridad».

- 3) La conducta pública está en gran medida regulada por el ritual y el formalismo.
- 4) El estatus social de los individuos está determinado, fundamentalmente, por su nacimiento, siendo la movilidad social muy poco frecuente o nula.
- 5) El grupo subordinado carece de todos o casi todos los derechos civiles y políticos conocidos en la sociedad.
- 6) El grupo subordinado dispone de espacios y tiempos propios donde desenvolver su vida social fuera del control y la vigilancia del grupo dominante. Esta circunstancia le permite desarrollar formas compartidas de crítica al poder.

Por espacio público o «escenario» entiende este investigador cualquier ámbito de interacción entre dominantes y dominados al que cualquier miembro de la sociedad tiene libre acceso, por lo menos como observador. Aunque el espacio público está abierto a todo el mundo, la interacción social que en él tiene lugar está normalmente constreñida por las formas de deferencia, los rituales, las ceremonias y la etiqueta que el grupo dominante ha logrado imponer. Estos comportamientos formales representan el reconocimiento de la superioridad e inferioridad que supuestamente legitiman las respectivas posiciones de dominadores y dominados. Normalmente, los miembros del grupo subordinado se adaptan a estas constricciones y se comportan externamente de la manera como el grupo dominante desea que lo hagan. Sin embargo, con mucha frecuencia, lo que piensan y sienten no se corresponde con esta representación pública (*public transcript*). Dado que, por la condición (6), disponen de espacios y tiempos propios, es probable que hayan desarrollado perspectivas de comprensión y valoración, también propias, desde las que son capaces de criticar, con-

travenir e interpretar de forma subversiva muchos de los principios y valores de sus dominadores.

Tampoco la actuación pública del grupo dominante refleja verazmente lo que, en privado, sus miembros reconocen ser, sino lo que les interesa que el grupo subordinado crea que son. El análisis sociocultural de estas formas de dominación requiere, por tanto, considerar los respectivos ámbitos propios de los grupos dominante y subordinado, es decir, aquellos espacios y tiempos de interacción social exclusiva entre semejantes.

Siguiendo a Scott, denominaremos «discurso oculto» (*hidden transcript*) a la expresión de las creaciones culturales de dominadores o dominados que tienen lugar fuera del escenario público, entre semejantes, y que cuestionan, contradicen o critican lo representado en el espacio público. Hay, pues, un discurso oculto del grupo dominante y un discurso oculto del grupo subordinado; pero, de los dos, este último es el que ha logrado siempre ocultarse mejor, hasta el punto de haber sido considerado por muchos historiadores y sociólogos como simplemente inexistente. La mayoría de estos historiadores y sociólogos creen, equivocadamente, que los colectivos subordinados carecen de creatividad cultural, y que su cultura es siempre una imitación barata de la de sus dominadores.

El discurso oculto del grupo subordinado es siempre una respuesta a la experiencia de los abusos que los miembros de dicho grupo tienen que soportar en sus interacciones con los miembros del grupo dominante. En estas interacciones, el grupo dominante se impone al grupo subordinado de tres modos distintos:

- 1) A nivel material, extrayendo de él trabajo, grano, tasas, soldados, etc.
- 2) A nivel de conducta institucionalizada, exhibiendo formalmente su superioridad en rituales y ceremonias de carácter jerárquico,

mediante la exigencia de un trato deferente, imponiendo humillaciones y castigos ejemplares...

- 3) A nivel moral y cognitivo, justificando ideológicamente su dominación, mediante la exaltación de su contribución política al bien común y de sus virtudes morales superiores, y apelando a interpretaciones históricas o míticas interesadas que lo designan para la función de gobernar.

Por su parte, el grupo subordinado reacciona elaborando prácticas, comportamientos e ideologías que resisten, subvierten y niegan esas tres formas de imposición. Entre estas prácticas de resistencia suele haber muchas que el grupo dominante incluye en la categoría de los delitos, vicios o pecados, como por ejemplo, ocultamientos, robos, engaños, actos nocturnos de sabotaje o de venganza, rebelión abierta, etc., pero que la ideología moral y religiosa elaborada por el grupo subordinado puede justificar e, incluso, ensalzar. Un ejemplo significativo estudiado detalladamente por Albert J. Raboteau (*Slave religion. The «invisible institution» in the antebellum South*, Oxford University Press, Oxford 1978) es la selección e interpretación que los esclavos negros en América hacían de los textos y enseñanzas del cristianismo. Mientras sus amos blancos procuraban, de forma claramente interesada, inculcarles las virtudes paulinas de la humildad, la obediencia y la paciencia, ellos descubrían en los relatos del Éxodo y en las descripciones del Apocalipsis conceptos y motivos adecuados para elaborar con ellos su deseo de liberación y de venganza.

Este ejemplo pone de manifiesto que el fenómeno de la dominación y las reacciones de los grupos subordinados no pueden reducirse a meras oposiciones entre fuerzas sociales distintas, como pretenden muchos estudiosos, sino que tienen una dimensión cultural cuya relevancia debería ser considerada.

Las interacciones en el escenario público entre dominadores y subordinados presuponen que estos dos colectivos comparten una cantidad apreciable de elementos culturales. En la mayoría de los casos, comparten una misma tradición religiosa, una misma narración mítica sobre sus orígenes y una serie de normas y valores legitimados y enraizados en ese acervo cultural común. De aquí que la lucha del grupo subordinado contra sus dominadores no sea simplemente un enfrentamiento por el trabajo, el acceso a la tierra, los derechos de propiedad o el excedente de la producción agraria. De hecho, es también una competición por la apropiación de aquellos símbolos culturales comunes que los dominadores pretenden acaparar, y un enfrentamiento sobre la manera como el pasado y el presente deben entenderse, explicarse y justificarse.

Por otra parte, la experiencia interna de subordinación se encarna en conocimientos, sentimientos y emociones culturalmente condicionados. Tomando un ejemplo de Scott:

Sabemos relativamente poco sobre un campesino malayo si solo sabemos que es pobre y que carece de tierras. Conocemos muchísimo más sobre el significado cultural de su pobreza si sabemos que se siente desolado porque no puede tener invitados para la fiesta del Ramadán, que los ricos pasan de largo sin saludarle cuando se cruzan con él en el camino de la aldea, que no puede enterrar a sus padres de la forma adecuada, que su hija se casará tarde, en el caso de que logre casarse, porque carece de dote, que sus hijos dejará pronto el hogar, porque no hay propiedad que los retenga, que se debe humillar —muchas veces sin resultado— para pedir trabajo y arroz a los vecinos mejor situados. Conocer de esta manera el significado cultural de su pobreza es saber cómo vive su indignidad y poder así imaginar el contenido concreto de su rabia (*Dominance and the arts of resistance*, p. 113).

Es esta dimensión cultural de la dominación, en la que está prioritariamente interesado Scott, lo que le permite hablar de subculturas: de la subcultura del grupo dominante y de la subcultura del grupo subordinado, cuyas expresiones más características son sus respectivos discursos ocultos. Ahora bien, las relaciones de estas dos subculturas con la cultura oficial de la representación pública no son simétricas. La representación pública es la versión ideal de la imagen que el grupo dominante quisiera tener de sí mismo y de su posición en la sociedad, una imagen que está además corroborada por el comportamiento aquiescente que el grupo subordinado se ve normalmente obligado a adoptar en el ámbito público. No es, pues, difícil, para la élite dominante creer en la elaboración ideológica de su superioridad y achacar a los fallos ocasionales de individuos concretos las evidencias que contradicen dicha imagen. Es, sin embargo, enormemente importante señalar aquí que semejante autocomplacencia solo es posible si los ideales morales o religiosos a los que apela pertenecen al acervo de elementos culturales compartidos por subordinados y dominadores.

Dicho requerimiento sirve, en muchos casos, como barrera moral de contención frente a la agresividad de los dominadores. Así, el ideal del gobernante justo y compasivo que vela por el bienestar de todos sus súbditos, el del noble patrón que protege a sus humildes clientes frente a enemigos y adversidades, o el del sacerdote-rey, cuya función es representar a la divinidad, distribuir equitativamente sus dones y mantener la justicia, apelan a unas nociones compartidas de compasión y ecuanimidad que, por servir precisamente para legitimar el poder de los poderosos, también sirven para legitimar las demandas de su cumplimiento por parte de los dominados.

Para el grupo subordinado, la relación entre el discurso público y su propia subcultura es, sin embargo, de total divergencia. La repre-

sentación pública le asigna, en el mejor de los casos, la imagen de una humanidad infradesarrollada incapaz de decidir por sí misma lo que afecta a su propio destino; en el peor de los casos, la de una raza o subcultura perversa que no reconoce la generosidad de sus superiores y a la que es preciso tener bajo control. No debería ser, por tanto, sorprendente que la subcultura del grupo subordinado contenga un discurso oculto ampliamente elaborado que critica, se opone, niega y subvierte la mayoría de los significados que la representación pública mantiene.

Formas de expresión de las subculturas subordinadas

El estudio de las subculturas de colectivos subordinados conlleva grandes dificultades, pues, al contrario de lo que sucede con las de los grupos dominantes, no es coherente con lo que sus miembros pueden hacer o decir en público. La mejor manera de acceder a estas subculturas sería, evidentemente, adoptar el método antropológico de la observación participante, es decir, penetrar en los espacios sociales propios del grupo subordinado al que se quiere estudiar y «hacerse» como uno de sus miembros. Desafortunadamente, el recelo que el investigador despierta en estos espacios suele ser muy grande, pues suele ser visto como miembro o cliente del grupo dominante. Por otra parte, para los casos que conciernen a nuestro tema de estudio, las subculturas de grupos subordinados bajo el Imperio romano, a la dificultad de no tener acceso directo a ellas se añade la casi totalidad ausencia de testimonios materiales, ya que la fragilidad de sus productos ha dificultado su conservación.

Las reflexiones de Scott aportan, no obstante, algunas estrategias de aproximación a las subculturas de grupos subordinados y, en especial, a su discurso político. Este discurso político, que según la terminología sociológica, incluye no solo palabras sino también acciones significativas, se manifiesta de forma diversa dependiendo del grado en que confirma o contradice la representación oficial y de la audiencia a la que va dirigido, parámetros a su vez relacionados con el riesgo asumido en cada caso por el actor. Así hay cuatro variedades fundamentales de discurso político subordinado: (1) discurso público externamente conformista, (2) discurso oculto resistente, (3) discurso público resistente pero camuflado y (4) discurso público abiertamente resistente. A continuación expondré brevemente las características de cada una.

Discurso público externamente conformista: Es el que, teniendo lugar en el ámbito público, se conforma exteriormente a lo que el grupo dominante desea ver y oír de sus subordinados. En estas circunstancias la crítica y la resistencia a la representación pública permanece totalmente velada bajo un comportamiento sumiso que finge regirse por las ideas y valores de la ideología oficial. Además de no asumir riesgos, esta forma de discurso puede en ocasiones emplearse para coaccionar moralmente a los miembros del grupo dominante, obligándoles a realizar ciertas concesiones. La estrategia consiste en alabarles públicamente por aquellas virtudes, como la justicia, la magnanimidad, la compasión, etc., con las que pretenden legitimar su posición de poder, y pedirles, también públicamente, que las hagan resplandecer. Quienes adoptan esta variedad de expresión cuentan, además, con la comprensión y complicidad de sus iguales, que son capaces de valorar positivamente el arte de la adulación, el engaño y el chantaje moral dirigido contra los dominadores.

Discurso oculto resistente: Esta variedad es la que tiene lugar en el ámbito propio del grupo subordinado, es decir, en el espacio donde

se expresa su discurso oculto y ante una audiencia de semejantes. Aquí es donde se elabora creativamente una subcultura con tradiciones, valores e ideales capaces de fundamentar la actitud resistente del grupo subordinado frente a la política del grupo dominante y la ideología oficial que la legitima. Esta actividad cultural creativa es el fundamento de todos los demás discursos resistentes y de la conciencia crítica que los hace posibles. Dado que solo tiene lugar en los ámbitos espaciotemporales propios del grupo subordinado, si no hay espías ni chivatos, es también un discurso libre de riesgos.

Discurso público resistente pero camuflado: Esta tercera variedad se expresa en el espacio público, pero lo hace de forma anónima o ambigua, con el fin de proteger la identidad del actor o de camuflar el verdadero sentido de su discurso. Una forma típica de expresión anónima es la manifestación multitudinaria, de la que pueden surgir gritos de protesta, insultos y amenazas sin que sea posible desde fuera localizar a la persona concreta que los ha proferido. Entre las expresiones públicas ambiguas están las declaraciones con doble sentido y ciertos tipos de chistes, cuentos y representaciones dramáticas callejeras. El uso explícito del humor también sirve para proteger la integridad del actor, pues es una falta de elegancia tomar represalias públicas contra quien, supuestamente, solo está bromeando. Otra estrategia propia de esta tercera variedad de discurso público resistente consiste en apelar a los valores morales y religiosos que el grupo dominante afirma mantener, con el fin de mostrar la inconsistencia de sus miembros y dejarlos en evidencia. Esta variedad de expresión asume más riesgos que las dos anteriores, pero mucho menos que la cuarta.

Discurso público abiertamente resistente: Consiste en lo que Scott denomina «proclamar la verdad en las mismas fauces del poder». Este tipo de discurso es un ataque explícito a la ideología oficial en

el que el actor se permite la libertad de descargar su rabia y afirmar la dignidad del colectivo subordinado al que pertenece. En muchos casos sirve, también, para valorar el riesgo de provocar la reacción violenta del grupo dominante y tantear su disponibilidad a tomar represalias. Tales actuaciones son raras, pues los miembros de los colectivos subordinados son siempre muy conscientes de su desventaja en enfrentamientos abiertos con el poder. Sin embargo, cuando efectivamente se producen, tienen la capacidad de elevar el sentimiento de indignación y esperanza en el grupo subordinado y, en algunas ocasiones, lanzarlo a la conquista de su propia idea de justicia. Aunque casi siempre fracase en el intento, esta experiencia de lucha enriquece su autocomprensión y su tradición política y moral, produciendo nuevos héroes, nuevos mártires, nuevas memorias y nuevos modelos de resistencia.

En el caso concreto de las subculturas campesinas, la investigación histórica llevada a cabo por Scott detecta un fenómeno adicional, que podemos denominar «creatividad religiosa resistente», y que suele manifestarse de forma aguda en los prolegómenos de las revueltas populares y en el periodo, normalmente corto, que tardan en ser reprimidas. Este fenómeno consiste en la reinterpretación actualizadora y creativa de tradiciones religiosas, con capacidad para fundamentar la esperanza en que el cambio social radical es posible y para inspirar movimientos que intentan hacerlo realidad.

Expresiones de resistencia en el Nuevo Testamento

Tanto Jesús como sus seguidores inmediatos pertenecieron al colectivo subordinado de los aldeanos galileos. Esto significa que, aun-

que compartieran con las élites judías de Palestina una importante porción de su tradición cultural, seguramente valorarían e interpretarían sus contenidos desde la perspectiva propia de las subculturas campesinas.

Las tradiciones de Israel que más sentido podían tener para la vida cotidiana de los aldeanos judíos serían probablemente muy distintas de aquellas que interesaban a la clase sacerdotal o en las que se centraba el estudio de los escribas urbanos. No debería, por tanto, sorprendernos que algunas de las cuestiones más debatidas por los expertos en la Ley del siglo I o por los rabinos posteriores carezcan de respuestas claras en la enseñanza atribuible a Jesús o que, en algunos casos, no estén siquiera planteadas. Es obvio, por ejemplo, que los temas relacionados con la pureza, absolutamente centrales para el colectivo de especialistas religiosos dedicados al culto en el templo, apenas atraerían el pensamiento de los campesinos durante la mayor parte del año. Ellos solo necesitaban preocuparse por la pureza en ocasiones puntuales, cuando realizaban una peregrinación al templo para celebrar alguna festividad o cumplir con prescripciones culturales o votos particulares. E incluso en estas ocasiones, solo necesitaban preocuparse por llegar a Jerusalén una semana antes de la celebración del acto cultural, a fin de tener tiempo para purificarse y poder, así, acceder al templo en el estado prescrito.

A la población rural judía le interesaría seguramente mucho más lo que la Ley y los profetas dicen acerca del derecho del israelita a la tierra, las condiciones justas de los préstamos, la cancelación de las deudas, y la obligación de ayudar al necesitado. Así mismo, se sentiría mucho más atraída por personajes como Elías y Josué, capaces de realizar milagros útiles para la supervivencia de la gente humilde o para la conquista del derecho a la tierra, que por los legisladores o escribas del pasado como Moisés, Enoc, o Ezra. El testimonio de

Flavio Josefo acerca de los jefes de los movimientos populares que proliferaron en la Palestina romana prebélica parece confirmar esta óptica selectiva, pues al menos dos de ellos se inspiraron directamente en las tradiciones sobre Josué y la entrada de Israel en la tierra prometida (Jos 3,14-17; 6,1-21; 13-21).

En efecto, según Flavio Josefo, alrededor de los años 44-46 d.C., un tal Teudas congregó a una gran multitud junto al Jordán, prometiéndole que dividiría sus aguas para que pudieran cruzarlo a pie enjuto (*Ant* 20, 97-99, aludido también en Hch 5,36). Entre los años 52-60 d.C., otro líder, apodado el Egipcio, se dirigió con sus seguidores al monte de los Olivos prometiéndoles que, a su voz de mando, los muros de Jerusalén se derrumbarían (*Ant* 20,169-172; *Bell* 2,261-263; Hch 21,38). Por la misma época, otros profetas anónimos pretendieron guiar a sus partidarios al desierto para ver diversos signos de liberación (*Ant* 20,167ss; *Bell* 2,258-260). Aunque es difícil determinar la interpretación exacta que estos líderes daban a los hechos pasados en los que se inspiraban y la manera precisa en la que intentaban actualizarlos, no debemos perder de vista que Josué es precisamente el antepasado ilustre sobre el que recayó la tarea de liderar la conquista de la tierra prometida y repartirla entre las distintas tribus y familias de Israel. De acuerdo con Nm 33,50-52; 34,16-29, la repartición debía hacerse de forma equitativa, con la ayuda de los censos realizados por los doce jefes tribales, de modo que las extensiones adjudicadas dependieran siempre del número de personas que debían alimentarse con sus productos, una regla de equidad perfectamente acorde con la noción campesina de justicia.

En páginas anteriores he mostrado que la enseñanza atribuida a Jesús en el documento Q puede considerarse enraizada en la moral económica de la subcultura campesina. Un examen atento corroboraría que estas mismas raíces también son discernibles en todas

aquellas parábolas evangélicas que describen situaciones propias de la vida rural y tratan temas centrales para la supervivencia de los campesinos como, por ejemplo, la deuda (Mt 18,23-34), las relaciones de aparcería (Mc 12,1-9), el contrato y el jornal de los cosechadores (Mt 20,1-15), o el uso de los excedentes de grano por parte de los grandes propietarios (Lc 12,16-21). Las investigaciones de Scott acerca de las formas de discurso resistente nos permiten ahora descubrir otro aspecto de la enseñanza de Jesús que es coherente con el carácter resistente de su cultura campesina. Me refiero al uso de la forma parabólica.

La parábola es, en efecto, una forma de la literatura oral especialmente apta para camuflar el discurso resistente en el ámbito público. Por una parte, la utilización de situaciones y personajes ficticios evita que el narrador pueda ser acusado de insubordinación. Por otra parte, el lenguaje figurado se presta para camuflar aquellos aspectos del mensaje que solo están dirigidos a los propios amigos o partidarios. Finalmente, las comparaciones o alegorías que este tipo de discurso utiliza permiten insinuar mucho más de lo que explícitamente se dice. No es, pues, extraño que el líder de un movimiento campesino eligiera esta forma de expresión para proclamar públicamente su discurso resistente.

Uno de los ejemplos más claros de discurso público camuflado puesto en boca de Jesús es la versión marquiana de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-9). La parábola asume las imágenes del canto de Isaías 5,1-7 en el que Israel aparece representado por una viña que su dueño, Dios, ha plantado y protegido con esmero, pero de la que no obtiene el fruto esperado. Jesús asume el significado que el profeta da a este fruto esperado, y que no es ni el diezmo ni las ofrendas cultuales, como pretende la ideología oficial del templo, sino la justicia y la equidad en las relaciones humanas. Pero

mientras el canto tradicional de Isaías acusa a Israel, representado por la viña, de dar fruto malo, Jesús, en vez de criticar la calidad del fruto, introduce en la historia unos personajes nuevos, los aparceros, que claramente representan a los jefes político-religiosos de Israel y son quienes se quedan con toda la cosecha. Cuando el dueño de la viña envía mensajeros, entre ellos a su propio hijo, para recibir el fruto que le corresponde, los aparceros los rechazan y matan al hijo para, así, quedarse también con la viña.

Esta parábola exhibe todos los rasgos de las expresiones públicas camufladas de una subcultura de resistencia: es una denuncia dirigida específicamente contra el grupo dominante (la aristocracia sacerdotal responsable del gobierno local de Judea), pero se expresa de forma indirecta, utilizando un lenguaje simbólico basado en imágenes tradicionales conocidas por todo el mundo. Además apela a valores morales y religiosos socialmente compartidos, que el grupo dominante no podría rechazar de forma pública sin ponerse en evidencia.

El evangelio de Marcos también incluye ejemplos de los otros dos tipos de discurso resistente según la clasificación de Scott. El discurso resistente oculto suele encontrarse en el contexto de la enseñanza privada de Jesús a sus discípulos o en las palabras que dirige a sus seguidores y simpatizantes. Un ejemplo del primer caso es el de la instrucción acerca de la actitud que deben tener los líderes en su movimiento, en la que denuncia sin ambages el uso perverso que los gobernantes suelen hacer de la autoridad: «Sabéis que los que son considerados jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente y que sus magnates las oprimen. No ha de ser así entre vosotros...» (Mc 10,42-43). Un ejemplo del segundo es la crítica igualmente lúcida que Jesús dirige contra los legitimadores del orden vigente, ante la muchedumbre de sus seguidores en templo: «Tened cuidado con los maestros de la ley, que gustan de pasearse lujosamente ves-

tidos y ser saludados por la calle. Buscan los puestos de honor en las sinagogas y los primeros lugares en los banquetes. Estos, que devorarán los bienes de las viudas con el pretexto de largas oraciones, tendrán un juicio muy riguroso» (Mc 12,38-40).

Uno de los casos más claros de discurso público de Jesús abiertamente resistente es el que tiene lugar el primer día después de su llegada a Jerusalén, en el recinto templo (Mc 11,15-19): Jesús vuelca los puestos de los cambistas y vendedores de animales que comerciaban con la devoción y las obligaciones culturales del pueblo (v. 15), interrumpe el transporte de las ofrendas (v. 16), y justifica públicamente su comportamiento apoyándose en las palabras de los profetas: «Mi casa es casa de oración para todas las naciones, pero vosotros la habéis convertido en una guarida de ladrones» (Is 56,7; Jr 7,11). Los sumos sacerdotes y expertos en la ley que le ven y le oyen entienden perfectamente que Jesús está desautorizando sus cargos religiosos, pero no se atreven a hacer nada contra él porque la gente se regocija con su enseñanza (v. 19).

Finalmente, el anuncio de un reinado de Dios en el que los primeros serán los últimos, los indigentes serán saciados y los ricos llorarán, nos permite entender el mensaje de Jesús como un caso particular de ese tipo de creatividad religiosa que, según Scott, suele preceder o acompañar las rebeliones campesinas. En este caso histórico particular, las rebeliones campesinas empezaron a insinuarse en algunos de los movimientos populares descritos por Flavio Josefo y a los que antes nos hemos referido, alcanzando su punto culminante durante la primera guerra judía contra Roma (68-70 d.C.). Aunque el inicio de la guerra fue, ciertamente, obra de un sector nacionalista de la aristocracia sacerdotal (*Bell* 2,563), hubo numerosos grupos de origen rural que aprovecharon la ocasión para sublevarse contra la propia élite gobernante judía (*Bell* 4,121-365). El

carácter social de sus ataques y demandas queda claramente de manifiesto en la quema de los archivos donde se guardaban los registros de las deudas (*Bell* 2,426-427).

Las nociones de subcultura y discurso resistente de Scott pueden aplicarse con seguridad a los productos de la creatividad religiosa del movimiento de Jesús y de sus seguidores rurales pospascuales, pues todos ellos están claramente incluidos en el amplio colectivo subordinado de los campesinos. Más problemática, sin embargo, es su aplicación a las comunidades cristianas primitivas ubicadas en centros urbanos. La cuestión depende fundamentalmente de lo que podamos saber en cada caso acerca de la composición social de la comunidad. Si esta incluyera miembros de estratos sociales superiores o clientes fieles de personajes poderosos, difícilmente podría cultivar un discurso resistente. Si, por el contrario, estuviera exclusivamente compuesta por gentes pobres y de bajo estatus social, la posibilidad de que crearan o recrearan una subcultura de resistencia frente a las élites urbanas sería mucho mayor.

En este contexto, es importante considerar también la situación supuesta por algunos estudiosos, según la cual una comunidad urbana mayoritariamente pobre podría incluir algunos miembros ricos pero de bajo estatus social. Esta circunstancia personal, a la que los sociólogos denominan «inconsistencia de estatus», parece haber sido relativamente frecuente en la época romana entre los mercaderes, libertos y viudas o hijas únicas de varones ricos; gentes que habían tenido la oportunidad de acumular riqueza, pero que no eran admitidas en los círculos oficiales de poder por falta de suficiente honor adscrito. Desafortunadamente, carecemos de los datos necesarios para saber hasta qué punto tales personas serían o no capaces de identificarse culturalmente con el sector subordinado de los pobres de verdad y crear con ellos un discurso resistente.

Otro posible escenario en el que tendría sentido aplicar las conclusiones de Scott al cristianismo primitivo sería el de las comunidades pospascuales formadas por minorías étnicas marginadas. El tipo más frecuente sería el de las comunidades judeocristianas ubicada en ámbitos gentiles hostiles al judaísmo. En este caso, la subcultura del grupo subordinado se configuraría como una versión resistente de la cultura judía, probablemente inspirada o reforzada por el judaísmo campesino de Jesús.

Algunos estudiosos han sugerido que la creencia y la praxis cristiana podrían haber servido por sí mismas para configurar las comunidades paulinas como subculturas de resistencia, independientemente de cuál fuera su composición social (Neil Elliot en «Strategies of resistance and hidden transcripts in the Pauline communities: Richard A. Horsley [ed.], *Hidden transcripts and the arts of resistance. Applying the work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004, pp. 97-122). Sin embargo, la mayoría de quienes proponen esta hipótesis reconocen también que los escritos de Pablo a algunas de sus iglesias reflejan un esfuerzo denodado por crear un pensar y un sentir de unidad capaces de disolver las tensiones existentes entre diferentes grupos sociales de interés. La necesidad de este esfuerzo y su presumible fracaso nos hacen dudar seriamente de que los grupos pospascuales con miembros de distinto estatus social pudieran llegar a constituirse como una subcultura subordinada resistente en el sentido de Scott.

Reflexiones metodológicas

El modelo de la moral campesina y las nociones de subcultura y discurso resistentes son conceptos y herramientas acordes con la pers-

pectiva de la sociología conflictual. Scott los utiliza para poner de manifiesto y explicar un determinado tipo de confrontación entre dos grupos de interés: un grupo dominante y un grupo subordinado. Este tipo de confrontación podría, en principio, alterar la distribución de poderes de una sociedad, produciendo cambios relevantes en su organización y funcionamiento.

Un tipo de grupo subordinado especialmente relevante para el estudio de la historia antigua es el campesinado. La moral económica de subsistencia es un elemento esencial de todas las subculturas campesinas que influye poderosamente en sus nociones de dignidad y justicia. Algunos aspectos de la ética del reinado de Dios pueden entenderse como versiones radicalizadas y religiosamente iluminadas de esta moral de subsistencia.

Scott ofrece al estudioso de las sociedades antiguas una perspectiva nueva, desde la que es posible descubrir huellas de subculturas de resistencia que tradicionalmente han pasado desapercibidas. En relación al tema que aquí nos interesa, permite detectar formas de discurso resistente en algunos textos del Nuevo Testamento. Como hemos visto en el apartado precedente, el evangelio de Marcos ofrece testimonios claros de varias formas de discurso resistente atribuidas a Jesús.

En muchos casos, dicha detección no está, sin embargo, exenta de dificultades interpretativas. La más frecuente y relevante se presenta ante textos cuyo sentido variaría en función de que fueran interpretados como discursos intencionadamente ambiguos o como discursos directos, libres de ambigüedad. En estos casos, la opción entre una y otra interpretación debería fundamentarse en un conocimiento previo acerca del grupo en el que fue compuesto el texto y el ámbito en el que era usado. Si hubiese sido compuesto solo para

uso interno de un grupo subordinado, no sería razonable suponer que contiene elementos intencionadamente ambiguos. Esta suposición solo estaría justificada en el caso de haber sido compuesto por un grupo subordinado que piensa usarlo en el ámbito público, o que teme la presencia de miembros desleales o de clientes del grupo dominante en sus espacios propios.

Las estrategias misioneras descritas en el libro de los Hechos de los Apóstoles y las que podemos vislumbrar, de forma indirecta, en las cartas de Pablo parecen indicar que, entre los primeros seguidores pospascuales de Jesús, se daba habitualmente prioridad a la expansión del mensaje sobre la seguridad del grupo. Si esto hubiera sido realmente así, deberíamos estar preparados para descubrir la presencia de elementos intencionadamente ambiguos en muchos textos neotestamentarios. Textos que hasta ahora se han leído como expresión diáfana de pensamiento cristiano, podrían ser, realmente, discursos resistentes camuflados de seguidores pospascuales de Jesús.

Estados alterados de conciencia y experiencia religiosa

CAPÍTULO 9

El material que voy a presentar en este capítulo no constituye propiamente un modelo explicativo, sino un conjunto de exploraciones en un terreno que hasta hace pocos años era simplemente inexistente para las ciencias sociales. Este terreno, al que me referiré de ahora en adelante como el de los «estados alterados de conciencia» (EAC), tiene gran relevancia para el estudio del fenómeno religioso en general y del judaísmo y el cristianismo en particular. Sirve, sobre todo, para asumir de forma científica, pero sin necesidad de reduccionismos, lo que en el lenguaje corriente denominamos «experiencia religiosa» o «experiencia de lo trascendente».

Experiencia, realidad y conciencia. Su pluralidad

La noción de «estado alterado de conciencia» tiene un carácter netamente interdisciplinar. Se sitúa simultáneamente en los ámbitos de la psicología, la neurociencia y la antropología, pero además tie-

ne importantes implicaciones filosóficas. Como el lector podrá comprobar en las páginas que siguen, la existencia de estos estados nos obliga a replantear lo que el pensamiento filosófico y científico occidental debería entender por «conciencia» y «realidad». Este pensamiento viene caracterizándose desde hace ya muchos siglos por el afán de reducir la variedad de los contenidos de la experiencia humana a un número, el menor posible, de tipos básicos e intentar explicar todo el resto a partir de ellos. Dichos tipos básicos son considerados los únicos «reales» por oposición a todo lo demás, cuyo «estar ahí» sería solo «apariencia». Así, por ejemplo, según los atomistas griegos, el cambio cualitativo es la apariencia que ante nuestros sentidos tiene lo que realmente sería un movimiento espacial de átomos. Para Descartes, por su parte, los únicos rasgos reales de las cosas son la extensión y el movimiento; toda la riqueza de cualidades sensoriales con las que los humanos percibimos el mundo en torno no serían más que meras apariencias originadas en el propio sujeto. También la divulgación científica de nuestros días da muchas veces a entender que lo único realmente existente son las partículas elementales, los campos de fuerzas, las funciones de onda y otros constructos físico-matemáticos semejantes, mientras que los colores, olores, formas, sonidos serían meras ilusiones fabricadas por el cerebro humano.

Esta orientación reduccionista, que tiene la ventaja de simplificar nuestra interacción técnica con el mundo, crea sin embargo muchos problemas filosóficos y conceptuales. Entre ellos destacaría tres: El primero, que la mayor parte de nuestra experiencia resulta sospechosa de irrealidad; el segundo, que no sabemos cómo hablar de irrealidades sin caer en constantes contradicciones lógicas; el tercero, que nos sentimos obligados a dar razón de la experiencia del pensamiento a partir de objetos o constructos científicos creados

por el propio pensamiento (campos electromagnéticos, corrientes eléctricas, interacciones cuánticas, etc.). Una forma de evitar que estos problemas obstruyan nuestro razonamiento desde el mismo inicio de nuestra investigación es admitir, como de hecho hacen muchas otras culturas, que la experiencia es muy rica y que esa riqueza solo puede entenderse presuponiendo diversos tipos de realidad. Así, una es la realidad de los objetos inertes, otra la de los seres vivos, otra la de las ideas matemáticas, otra la de las armonías musicales, otra la de los contenidos de los sueños, otra la de los contenidos de las experiencias místicas, etc. Ciertamente, todo pensador que se precie intentará descubrir las posibles relaciones entre unos tipos y otros, lo cual podría llevarle a la conclusión de que algunas propiedades de los tipos presupuestos se explican a partir de tales relaciones, pero en modo alguno necesita asumir desde el principio que todos deben ser íntegramente reducibles a unos pocos. Consecuentemente, en todo lo que sigue, asumiremos que la realidad es múltiple y variada, y que sus diversos tipos pueden relacionarse entre sí de forma compleja.

Reconocer la existencia de distintos tipos de realidad no elimina la posibilidad de que identifiquemos erróneamente el contenido de una experiencia y, por tanto, tampoco disuelve la distinción entre realidad y apariencia. Pero el error que podemos ahora cometer será siempre un error particular y no genérico. Por ejemplo, una persona concreta en una circunstancia concreta podría pensar que cierta forma luminosa que ve entre las nubes es el Hijo del Hombre, cuando solo es un reflejo de los rayos del sol. En este caso, su percepción del Hijo del Hombre sería una apariencia. Sin embargo, esta persona podría llegar a reconocer su error sin sentirse obligada a reconocer que toda percepción de una forma luminosa es una apariencia o que el Hijo del Hombre no existe.

Ahora bien, la realidad en sus diversos tipos solo se nos hace presente en la «experiencia». Creo que ahí delante hay un árbol porque veo su tronco, sus ramas, sus hojas; porque puedo tocarlo y notar la dureza y rugosidad de su corteza, porque puedo palparlo y rodearlo con mis manos o mis brazos percibiendo su corporeidad. Sea cual sea el fundamento de la realidad, solo existe para nosotros como «experiencia».

En rigor, la experiencia como tal es siempre experiencia de un sujeto humano concreto. Las experiencias colectivas no son un dato primario, sino una inferencia. Esto queda perfectamente ilustrado por las llamadas «vivencias místicas». Dos personas colocadas una junto a otra en un oficio litúrgico pueden tener experiencias totalmente distintas: sentirse una en unión mística con Dios y la otra contemplando el escenario material que las rodea. Recordemos, también, el ejemplo de Pablo y sus acompañantes en el camino de Damasco (Hch 9,1-9): él ve y escucha a Jesús resucitado, pero los demás solo perciben una voz. Pero no es necesario pensar en casos tan extraordinarios. Si tenemos en cuenta que la memoria y las expectativas moldean las experiencias presentes de cualquier ser humano y, dado que no hay dos personas con la misma memoria y las mismas expectativas, tampoco habrá dos personas que compartan absolutamente la misma experiencia presente. La experiencia de un concierto, de una excursión o de una comida compartida nunca será la misma para mí y para mi acompañante.

En todo lo que sigue utilizaré el término «conciencia» para referirme al carácter individual y subjetivo de una experiencia. La conciencia siempre es conciencia de una experiencia individual, es el estado de un sujeto en cuanto que está viviendo una experiencia. Nótese que, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía cartesiana, esta acepción del término «conciencia» no exige reflexividad; es decir, podemos

ser conscientes de nuestra experiencia sin necesidad de estar pensando al mismo tiempo que somos los sujetos de ella. Este es, por ejemplo, el caso de un niño pequeño que mira y explora el mundo en torno, el de una persona adulta absorta en la contemplación de algo bello, e incluso el de algunos animales superiores en su vida diaria. Todos ellos viven conscientemente su experiencia sin ser autoconscientes.

Pero si la realidad solo existe para nosotros en tanto que experiencia consciente individual, ¿por qué no prescindir de la noción de «realidad» y hablar siempre y únicamente de sujetos individuales que tienen o viven experiencias? Esta ha sido, en una forma u otra, la opción del idealismo moderno. Sin embargo, los problemas que genera esta opción filosófica a la hora de explicar la experiencia de la vida humana en sociedad son insalvables. El más importante es el solipismo: ¿cómo vivir pensando que no exista nada fuera de mi yo-sujeto y su experiencia?, ¿cómo explicar mi tendencia espontánea a proyectar los contenidos de mi experiencia en un supuesto marco externo y a atribuirles existencia independiente?

Entre un realismo ingenuo que imagina una realidad independiente capaz de darse sin alteración al sujeto en su experiencia, y un idealismo radical que solo se permite hablar de la experiencia subjetiva del yo o de la conciencia, optamos por un realismo crítico que piensa al sujeto humano como parte relativamente autónoma de un universo con el cual está en constante interacción dinámica. Esa interacción, considerada desde el sujeto, es lo que denominamos «experiencia», es decir, la experiencia del sujeto. La «realidad», por su parte, es aquello a lo que el sujeto atribuye la causa de su experiencia. Experiencia es mi ver y sentir el árbol; el árbol «real» es la causa presupuesta de mi visión y sensación. Lo único que nos es dado es la experiencia. De ahí que la realidad sea

siempre una inferencia, un presupuesto que nos permite explicar nuestra experiencia.

En principio, nada nos asegura que exista un isomorfismo perfecto entre esa realidad que inferimos y el universo con el que interactuamos. Si aceptamos la teoría de la evolución biológica y su noción de adaptación, podremos defender un cierto grado de isomorfismo entre ellas, pero el margen en el que podría variar ese grado sin poner en cuestión nuestra adaptación al medio es probablemente enorme. De hecho, todo parece indicar que la experiencia puramente sensible varía de forma notable entre las distintas especies animales. Veamos algunos ejemplos ilustrativos para el caso humano:

Cuando un niño ve azul al mirar el mar, infiere que la causa del azul que ve es que esa acumulación inmensa de agua a la que llamamos «mar» es real, es decir, está ahí, y es azul. Un físico probablemente atribuirá la causa de su ver azul a la reflexión de la luz del cielo por el mar. Para el físico, lo real son las moléculas gaseosas que forman el aire y la superficie líquida del agua, pues ellas son las que le permiten explicar su visión del azul.

Según 1 Sm 28, Saúl convence a la nigromante de Endor para que invoque al espíritu del ya fallecido Samuel. Ella ve al profeta envuelto en un manto, subiendo de la tierra, y Saúl puede oír su voz. Tanto la mujer como el rey atribuyen sus experiencias visuales y auditivas a la presencia real del espíritu de Samuel.

Ante la visión de una cierta forma marcada por diferencias de colores y tonos me digo a mí misma que estoy delante de una roca. Pero pienso en la roca real, no como un conjunto de manchas coloreadas, sino como una masa con volumen y dureza a la que podría rodear caminado, para verla por todos sus lados. La roca real no me es dada en la experiencia de mi visión, sino que es una inferencia

realizada a partir de los datos de la visión y de conocimientos adquiridos en el pasado.

Cuando converso través del teléfono estoy segura de que hablo con una persona real, por más que mi experiencia presente de ella consista solo en sonidos articulados.

Cuando al acercarme a una puerta mecánica, esta se abre sola, sé que he interferido un haz de fotones, aunque solo sepa de la existencia de fotones reales gracias a mi fe en la Física.

Como muestran todos estos ejemplos, la realidad es el conjunto de causas inferidas a partir de las experiencias vividas y del conocimiento acumulado. El conocimiento que usamos para hacer estas inferencias no suele ser un conocimiento científico seguro o ampliamente contrastado, sino que incluye gran cantidad de saberes prácticos y de creencias socialmente compartidas. Muchos de estos saberes prácticos están inscritos en nuestras capacidades motoras y perceptivas naturales. Un saber de este tipo es el que, por ejemplo, utilizamos cuando atribuimos la causa de impresiones visuales a la presencia real de un cuerpo con volumen. Otros están tan influidos por la cultura en la que hemos sido socializados que difícilmente se pueden distinguir de las creencias. Así, en las sociedades donde está vigente la creencia en la existencia de espíritus capaces de poseer a las personas, las voces extrañas que salen de la garganta de los supuestos posesos son consideradas signos transparentes de la presencia de un espíritu poseedor. Un exorcista será capaz de identificar al espíritu a través de esa voz con la misma seguridad con la que cualquiera de nosotros identificamos a un conocido a través del teléfono. Si las conminaciones rituales del exorcista consiguen que el poseso vuelva a su ser normal, tanto él como las personas que le rodean creerán constatar que, efectivamente, el espíritu ha huido. La

realidad del espíritu poseedor es, ciertamente, una realidad inferida, pero también lo es la realidad del conocido que supuestamente causa el sonido de la voz en nuestro teléfono.

De acuerdo con las reflexiones precedentes, al entender una entidad como real, lo que verdaderamente estamos haciendo es considerarla causa de algo que se nos da en la experiencia. Esto significa que la realidad es en, buena medida, el resultado de nuestra propia construcción e interpretación. Ahora bien, construir e interpretar no es lo mismo que crear algo arbitrariamente de la nada. El proceso de construcción e interpretación de la realidad tiene dos características que lo distinguen de la fantasía individual: La primera es que siempre contiene algo que el sujeto considera dado, algo que él no ha creado ni se considera capaz de crear. Esta característica es coherente con la idea de que la experiencia se genera en la interacción entre el sujeto de la misma y un universo del que forma parte, pero cuya magnitud, poder y complejidad le desbordan y sobrepasan ampliamente. Semejante situación del individuo humano respecto al universo explica la componente receptiva del proceso de construcción de la realidad. Así, la experiencia no sería más que esa interacción considerada desde la perspectiva de su polo humano individual.

La segunda característica es que el proceso de construcción e interpretación de la realidad se realiza, fundamentalmente, mediante procedimientos de discernimiento colectivo en el seno de una sociedad. Así, aquellas personas que creen en la realidad de seres espirituales parten de experiencias que, de acuerdo con su cultura, podrían ser causadas por este tipo de seres. Las explicaciones causales a las que implícita o explícitamente apelan no son, por lo general, el resultado de reflexiones individuales, sino creencias que resultan convincentes para la mayoría de sus conciudadanos. En todos los

grupos humanos, los conocimientos sociales compartidos incluyen los criterios utilizados en la atribución de causas reales a la experiencia habitual.

Proceso de construcción e interpretación de la realidad. Estados alterados de conciencia

En el proceso de construcción e interpretación de la realidad podemos distinguir tres grandes momentos: el biológico, el sociocultural y el personal.

A nivel biológico todos los seres humanos disponemos de los mismos órganos de percepción y motricidad y de los mismos sistemas neuronales a través de los cuales interaccionamos con el universo. Por eso es lógico pensar que todos tenemos o podemos tener experiencias semejantes en condiciones de interacción semejantes, y que todos construimos e interpretamos de igual manera los aspectos más básicos de la realidad. A este nivel, la construcción e interpretación está primordialmente orientada a facilitar nuestra acción adaptativa sobre el mundo. Este es el momento o nivel en el que tienen lugar la selección de los contenidos sensibles, la canalización y coordinación de los distintos sistemas de percepción y motricidad, y la formación de las nociones y relaciones básicas sobre las que se fundamenta la capacidad del ser humano para manipular las cosas: distancia, cuerpo, movimiento, reposo, las relaciones temporales entre pasado, presente y futuro, las relaciones espaciales entre arriba y abajo, delante, detrás, izquierda, derecha, etc.

Esta praxis adaptativa básica constituye una forma de interacción con el universo que es común a toda la especie humana. Por tanto, pode-

mos suponer que la construcción y la interpretación de la realidad generada a partir de ellas son también patrimonio de toda la humanidad. Así mismo, el estado de conciencia correspondiente a la actitud práctica de adaptación y manipulación del entorno físico debe ser una capacidad compartida por las personas de todas las épocas y culturas. En el resto de este escrito las denominaremos «realidad práctica básica» y «conciencia práctica básica» respectivamente.

Aunque todo parece indicar que la mayor parte de la experiencia humana se asienta sobre las percepciones y nociones de la conciencia práctica básica y de la realidad práctica básica, nuestra constitución biológica nos permite, sin embargo, acceder a otras formas de experiencia en las que algunas de estas percepciones y nociones faltan o aparecen alteradas. Este es, por ejemplo, el caso de los sueños, las visiones, los viajes celestes de los chamanes y las diversas vivencias inducidas mediante consumo de drogas, ejercicios de yoga o prácticas meditación, como la alteración de los límites corporales o el sentimiento de unidad absoluta. Los estados de conciencia correspondientes a dichas experiencias son los llamados «estados alterados de conciencia» o EAC.

La investigación neurológica ha logrado detectar algunos tipos de alteraciones en el funcionamiento habitual del cerebro humano que parecen acompañar o posibilitar algunos de los EAC reseñados por la psicología y la antropología. No obstante, dichas alteraciones no explican los contenidos concretos de las experiencias en EAC que un sujeto particular pueda tener. Generalmente, estos contenidos dependen en mayor o menor medida de la cultura en la que el sujeto ha sido socializado, de sus creencias, su memoria y sus expectativas personales.

El momento sociocultural de la construcción e interpretación de la realidad es el origen de las enormes diferencias existentes entre los

imaginarios culturales de unas sociedades y otras. La noción de cultura que aquí utilizamos incluye los conocimientos, las creencias, los valores y las costumbres heredadas de las generaciones anteriores y comunes al conjunto de la sociedad. Incluye todos los sistemas simbólicos de comunicación mediante los que se dota de significado a las palabras, a los gestos, a las situaciones sociales y a las pautas habituales de interacción entre los miembros de dicha sociedad y su entorno. Durante su proceso de socialización primaria, el individuo humano aprende a utilizar esta red cultural de significados para percibir e interaccionar con todo lo que le rodea. Esto implica que muchos de los factores que configuran su experiencia son de origen sociocultural y, por tanto, socialmente compartidos. Consecuentemente, la realidad que responde desde el punto de vista causal a esos factores será, también, una realidad socioculturalmente construida. Así, por ejemplo, la salida del sol tiene unas implicaciones significativas y remite a unas realidades totalmente distintas según sea concebido como un dios potente y benefactor o como un cuerpo inerte. En el primer caso, originará un sentimiento de gratitud y el reconocimiento de la presencia de un ser superior, en el segundo, será vivida como un tramo rutinario de la dinámica del sistema solar.

Como este mismo ejemplo sugiere, los tipos de realidad que un sujeto humano está dispuesto a considerar o reconocer suelen tener también un origen sociocultural. La tendencia creciente entre los ciudadanos del mundo occidental a creer que no existe más realidad que la realidad material inferida por la investigación científica no es menos el fruto de su socialización que la predisposición de la mayor parte de los miembros de la mayor parte de las culturas del mundo a reconocer la existencia de entidades espirituales reales (almas de difuntos, espíritus animales, dioses, etc.).

Constatamos, finalmente, que la propia experiencia y conocimientos adquiridos por una persona individual a lo largo de su vida también influyen en la interpretación y construcción de algunos matices o detalles de la realidad. La percepción de un especialista, por ejemplo, es mucho más analítica en el ámbito de su especialización que la de un lego, y la realidad presupuesta tras esa percepción, mucho más rica y matizada. Así mismo hay casos, aunque menos frecuentes, de individuos a quienes su propia experiencia lleva a contradecir aspectos del conocimiento común de la realidad vigente en su cultura. Dependiendo de la extensión, la relevancia y las consecuencias sociales de la contradicción, estos individuos serán tratados como innovadores o como desviados.

Realidad trascendente y experiencias religiosas extraordinarias

Para cada sociedad, la realidad de la vida cotidiana es, por definición, el conjunto de realidades que explican causalmente su experiencia de la vida cotidiana. Por su parte, la experiencia de la vida cotidiana consiste en todos los aspectos y elementos de la experiencia que pueden ser previstos o controlados mediante los conocimientos culturales, teóricos y prácticos, de la sociedad correspondiente. Incluye, por ejemplo, su forma de concebir y medir el tiempo, las propiedades de los objetos y materiales que utiliza, los comportamientos previsibles de sus miembros... El conocimiento de la realidad de la vida cotidiana es lo que permite a las personas y a los grupos planear sus acciones y organizar su vida social.

Como era de esperar, la realidad de la vida cotidiana comprende siempre la realidad práctica básica, pero normalmente incluye mu-

cho más. Ese contenido adicional depende de cada cultura y sociedad. Así, en nuestra moderna cultura occidental, los objetos de la ciencia pertenecen todos ellos a la realidad de la vida cotidiana, pues es en ellos donde se apoyan la mayor parte de las explicaciones sobre las que basamos nuestra acción rutinaria sobre el mundo material. Pero algunos de estos objetos, como los campos de fuerza y las partículas elementales no pertenecen a las realidades cotidianas de las culturas tradicionales, las cuales suelen, sin embargo, incluir otras entidades que muchos de nosotros no consideraríamos reales.

Evidentemente, el desarrollo del conocimiento y de la técnica introduce variaciones en los contenidos y en la extensión de la realidad de la vida cotidiana. La moderna cultura científica presupone que el desarrollo progresivo de las ciencias llegará algún día a incluir en la noción científica de realidad la totalidad de la experiencia humana. Pero, de momento, este presupuesto solo es un desiderátum, y no sería honrado hablar de él como si fuera un hecho logrado.

Hasta el momento presente, en todas las sociedades y culturas, la experiencia humana ha desbordado y desborda la experiencia de la vida cotidiana. De vez en cuando, con mayor o menor frecuencia, la mayor parte de los seres humanos tenemos experiencias que no podemos explicar a partir de la realidad de la vida cotidiana presupuesta por la cultura en la que vivimos. A estas experiencias las denominaremos «extraordinarias», es decir, no ordinarias. De las definiciones anteriores se desprende que la distinción entre lo cotidiano y lo extraordinario depende de cada cultura. Así, contemplar la caída de un meteorito o la erupción de un volcán serían probablemente experiencias extraordinarias en las culturas antiguas, mientras que la cultura científica actual no tiene dificultad para explicarlas a partir de la realidad de la vida cotidiana.

De acuerdo con las investigaciones psicológicas y antropológicas, una parte importante de las experiencias que unas u otras culturas consideran extraordinarias se producen en estados alterados de conciencia. En la medida en que una cultura explique experiencias extraordinarias a partir de causas reales, estará postulando una realidad «trascendente» distinta a la realidad de su vida cotidiana, es decir, una realidad que trasciende lo que para ella es previsible o controlable.

La cultura científica actual tiende a rechazar la idea de que existan experiencias extraordinarias. Cuando se encuentra con alguna experiencia que no parece explicable mediante la realidad científicamente construida, se limita a declarar su fe en que la investigación futura será capaz de descubrir una nueva argumentación o una nueva forma de causalidad científica capaz de explicarla. Esta fe en el avance imparable de su propio progreso le permite evitar la reflexión sobre lo trascendente. Ahora bien, en el conjunto de todas las culturas presentes e históricas, tal actitud es excepcional. Por tanto, si queremos entender el pensamiento cosmológico y religioso de otras culturas, como por ejemplo, la de los creadores y destinatarios originales del Nuevo Testamento, tendremos que tomarnos en serio la posibilidad de imaginarios culturales y formas de vida que operan coherentemente con el presupuesto de una realidad trascendente causante de experiencias extraordinarias.

Este presupuesto es, sobre todo, relevante en el ámbito de las experiencias relacionadas con las creencias y prácticas religiosas. En efecto, la mayor parte de las tradiciones religiosas sitúan a los seres superiores objetos de su culto o adoración en la esfera de la realidad trascendente, pues lo que generalmente les distingue es su poder para irrumpir de forma extraordinaria en el curso ordinario de las vidas humanas. Aquellos casos de seres superiores que no intervienen en el presente de la vida humana pero tienen poder para decidir el destino de los in-

dividuos tras su muerte, o para actuar de forma drástica sobre el mundo en algún momento crítico o tiempo final, pertenecen, con mayor derecho si cabe, a esa misma esfera trascendente, ya que este tipo de interferencias solo pueden ser pensada como acciones extraordinarias de un ser distinto a la realidad de la vida cotidiana.

La oposición entre realidad trascendente y realidad de la vida cotidiana no implica que debamos necesariamente concebir estos dos tipos de realidad como ámbitos inconexos que solo interaccionarían con ocasión de una experiencia extraordinaria. Muchas tradiciones religiosas imaginan la realidad trascendente como una realidad que permea la realidad de la vida cotidiana o que la sostiene a modo de fundamento o urdimbre esencial. En estos casos, la irrupción de lo trascendente en la experiencia humana no se manifiesta como un acontecimiento externo, sino que se produce mediante el descubrimiento, por parte del propio sujeto, del carácter trascendente de una realidad que ya estaba allí, ante sus ojos o en su mismísimo ser interior. En algunas tradiciones religiosas, este tipo de descubrimiento se experimenta como una transformación del propio ser personal o como una identificación de dicho ser con una realidad trascendente que lo contiene, lo disuelve o lo desborda. Aunque semejante modo de concebir lo trascendente ha sido tradicionalmente mucho más común en las religiones y filosofías orientales que en las occidentales, algunas corrientes surgidas del platonismo y otras, clásicamente calificadas como «gnósticas», también parecen haberlo cultivado.

Como ya ha sido sugerido en los párrafos precedentes, aquellas culturas que conocen experiencias en EAC no explicables mediante su realidad cotidiana tienden a pensar en ellas como medios privilegiados para entrar en contacto con el ámbito trascendente de los seres superiores. En el Nuevo Testamento encontramos numerosas referencias a este tipo de contactos. Por ejemplo, según Mateo, José re-

conoce en sueños a un ángel del Señor que le instruye sobre lo que va a suceder (Mt 1,18-25; 2,13-23); según los tres sinópticos, Pedro, Santiago y Juan tienen una visión de Jesús conversando con Moisés y Elías en lo alto de un monte (Mc 9,1-8 y par.); según el libro de los Hechos de los Apóstoles, durante su viaje a Damasco, Pablo oye una voz del cielo, que se identifica como la voz de Jesús resucitado y le ordena seguir las instrucciones de Ananías (Hch 9,1-9). En todos los casos, el autor del texto y los personajes en cuestión identifican los contenidos de la experiencia extraordinaria con seres que, de acuerdo con sus tradiciones religiosas y con la nueva fe que proclaman, pertenecen a la realidad divina.

En este punto es importante constatar que no todas las experiencias en EAC son consideradas extraordinarias en todas las culturas, ni todas las experiencias extraordinarias son siempre tenidas por adecuadas para contactar con lo divino. Así, aunque ciertos estados producidos por intoxicación etílica son EAC, casi ninguna sociedad los asocia a experiencias extraordinarias. Por otra parte, es frecuente que los estamentos religiosos oficiales prohíban determinados tipos de experiencias extraordinarias en EAC o que rechacen como inválidas las experiencias extraordinarias en EAC de personas supuestamente no cualificadas. Un ejemplo de lo primero es la prohibición israelita de practicar la nigromancia, (1 Sm 28,3). Un ejemplo de lo segundo, la resistencia de algunas comunidades cristianas primitivas a reconocer la autenticidad de ciertos profetas (véase el debate sobre los falsos profetas en *Didajé* XI).

El uso religioso de los EAC

Las experiencias en EAC pueden presentarse de forma espontánea a cualquier persona. Esta capacidad del ser humano para entrar en

un EAC está probablemente en el origen de las exploraciones que han proporcionado a la humanidad los conocimientos prácticos hoy día utilizados en las experiencias extraordinarias culturalmente inducidas. Entre los EAC espontáneos más comunes están los sueños y las experiencias de cercanía a la muerte. Ciertas situaciones biológica o psicológicamente extremas, como el hambre, la falta de sueño, el ejercicio extenuante, el aislamiento sensorial, las emociones fuertes y la anticipación de una muerte inminente facilitan la entrada del sujeto en un estado de conciencia alterada que, a su vez, posibilita la experiencia extraordinaria.

Si la persona que vive una experiencia en EAC posee el conocimiento cultural adecuado para interpretar coherentemente lo vivido como contacto con una realidad trascendente, hablaremos ya de «experiencia religiosa».

Cuando el propio sujeto y su contexto social interpretan una experiencia en EAC en clave de trascendencia, estamos ante una forma culturalmente institucionalizada de experiencia religiosa. La mayoría de estas formas están asociadas a contextos rituales y son, por tanto, las que han sido objeto de una investigación antropológica más exhaustiva. Entre ellas cabe, por ejemplo, mencionar los rituales chamánicos, característicos de las culturas cazadoras y recolectoras, las posesiones por espíritus, y las prácticas místicas de los monjes budistas, de los yoguis hindúes y de algunas corrientes espirituales cristianas. En todos estos casos, las creencias religiosas permiten al sujeto y a su entorno interpretar las experiencias extraordinarias en EAC como formas de contacto con realidades trascendentes y les dotan de los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para controlar parcialmente algunas de las pautas de sus vivencias. Decimos solo «parcialmente», porque un control total de la experiencia por parte del sujeto o del grupo la despojaría de su

carácter extraordinario, anulando así la posibilidad de interpretarla en clave de contacto directo con un ser o realidad superior. Entre las experiencias menos controlables están algunos tipos de posesiones en las que el espíritu poseedor suplanta por completo la voluntad del sujeto y solo responde ante determinados ritos exorcistas. Entre las más controlables, los viajes chamánicos y el estado *samadhi* en la práctica del yoga.

La realidad o entidad trascendente que se manifiesta o irrumpe en un EAC culturalmente institucionalizado no siempre es bienvenida, pero la capacidad que tiene la cultura para asumir con sentido su presencia permite su utilización social. Así, por ejemplo, muchos estados de posesión espiritual somáticamente perjudiciales para la víctima pueden ser utilizados como formas de protesta social. Este parece ser el caso de ciertos tipos de posesión que afectan selectivamente a las mujeres en muchas sociedades patriarcales, o el de las frecuentes epidemias de posesión entre las poblaciones campesinas de la Europa medieval. A pesar de los sufrimientos que tales posesiones conllevan para las víctimas, el temor de patriarcas y gobernantes ante los desórdenes causados por la irrupción en la vida cotidiana de poderes extraordinarios puede muchas veces propiciar ciertas concesiones a los intereses de los colectivos subordinados.

En sociedades donde existe una tradición cultural que asocia la experiencia extraordinaria con la irrupción de lo trascendente en la vida cotidiana, los EAC institucionalizados son considerados una fuente de poder y, por tanto, pueden otorgar autoridad. No obstante, para que este sea el caso, el sujeto de las experiencias debe ser capaz de interpretarlas como contactos privilegiados con alguna entidad trascendente tradicionalmente beneficiosa y presentarse, de forma convincente, como su portavoz autorizado. El poder que emana de tales contactos es, generalmente, de gran utilidad para los

promotores de nuevos movimientos religiosos, pero también puede convertirse en objeto de búsqueda interesada para especialistas religiosos tradicionales que viven momentos de crisis personal o social. De este último tipo parece haber sido la situación de los colectivos sacerdotales y grupos de escribas judíos a quienes los expertos atribuyen las narraciones de experiencias extraordinarias que encontramos en algunos textos de la literatura intertestamentaria como *Daniel*, *1 Enoch*, *El Testamento de Leví*, *El Apocalipsis de Abraham* y otros. La comunidad de Qumrán sería el ejemplo mejor conocido.

Las experiencias en EAC no interpretadas en clave de trascendencia son muy frecuentes entre aquellos colectivos que, habiendo sido socializadas en la cultura científica moderna, consumen o experimentan con las drogas. Gracias a investigaciones antropológicas recientes hemos llegado a saber que, no solo las drogas, sino también algunos tipos de músicas, danzas, posturas corporales y ejercicios de concentración facilitan el tránsito hacia determinados EAC. Por eso, son hoy muchas las personas de cultura occidental que se sirven de dichos métodos para explorar este ámbito extraordinario de la conciencia humana. Los testimonios de todas ellas parecen, no obstante, indicar que la falta de un marco cultural religioso en el que interpretar las experiencias en EAC dificulta su integración en el universo significativo del sujeto. A diferencia de lo que sucede a quienes acceden a tales estados con un bagaje y una intención religiosa, los exploradores modernos suelen vivirlas como un cúmulo de sensaciones y emociones novedosas pero carentes de sentido. No es, sin embargo raro, que produzcan en el sujeto un despertar inesperado de inquietudes religiosas o metafísicas, y le insuflen un deseo intenso de experimentar lo trascendente. En este punto, considero relevante llamar la atención sobre la frecuencia de «conver-

siones religiosas» entre los hippies y las vanguardias musicales de los años 60 y 70, cuando se inició la moda del consumo de estupefacientes entre la juventud norteamericana y europea.

En el párrafo anterior he entrecomillado la expresión «conversiones religiosas» por una razón muy concreta, a saber, que muchas de esas transformaciones religiosas personales no son realmente conversiones a formas institucionalizada de religión, sino intentos más o menos exitosos de concebir una fe propia basada en la experiencia y la reflexión individual. Aunque casi todas las aventuras espirituales de este tipo terminan al terminar la vida del sujeto que las emprende, el simple hecho de que ocurran sugiere que existe una relación importante entre las experiencias extraordinarias en EAC y la creatividad religiosa.

La relación entre experiencias extraordinarias en EAC y cambio religioso está avalada por gran cantidad de testimonios históricos y antropológicos (Erika Bourguignon [ed.], *Altered States of Consciousness and social change*, Ohio State University Press, Columbus 1973). Como anticipa el último párrafo, los cambios motivados por este tipo de experiencias pueden ser puramente personales, pero también hay muchos casos en los que el cambio personal genera o está en relación con un cambio social a mayor o menor escala. Son, en efecto, muchos los fundadores e innovadores religiosos que iniciaron su andadura a raíz de experiencias extraordinarias en EAC, y muchos los movimientos religiosos de carácter separatista, renovador o revolucionario que consideran dichas experiencias una de las fuentes más valiosas de contacto inspirador con lo divino. También el cristianismo naciente avala esa relación. Los evangelios sinópticos atribuyen a Jesús una experiencia vocacional extraordinaria en el momento de su bautismo (Mc 1,9-13 y par.), Juan, el autor del Apocalipsis, se presenta como el sujeto de las visiones que describe

y, tanto las cartas paulinas, como el libro los Hechos de los Apóstoles atestiguan la importancia concedida por las primeras iglesias a las visiones, audiciones, viajes celestes y otras experiencias extraordinarias en EAC (véase especialmente: 1 Cor 12-14; 2 Cor 12,1-7; Hch 2,1-13; 4,31; 7,55-56; 8,39-40; 9,1-18; 10; 16,6-10, etc.).

Cuanto más institucionalizada esté una religión, es decir, cuanto menos proclive sea al cambio, más límites pondrá al uso de los EAC como experiencias autoritativas de contacto con lo divino. Las limitaciones pueden restringir el número y tipo de individuos considerados aptos para tener experiencias «auténticas», o pueden imponer condiciones sobre los contenidos de las mismas. En este punto es ilustrativo recordar la tradicional desconfianza y, muchas veces, oposición de las iglesias cristianas de mayor raigambre histórica al florecimiento del misticismo, sobre todo cuando incide en los colectivos de religiosas o de laicos.

Base neurológica y condicionamientos culturales de las experiencias en EAC

Investigaciones neurológicas recientes han señalado que existe una cierta correspondencia entre algunos tipos de EAC y estados de funcionamiento cerebral (Eugene d'Aquili-Andrew B. Newberg, *The mystical mind. Probing the biology of religious experience*, Fortress Press, Minneapolis, 1999). El factor neurológico más relevante a este respecto parece ser el flujo del campo electromagnético a través de las distintas partes del sistema nervioso central; en otras palabras, la conexión o el aislamiento relativos de unas partes respecto a las otras. Sensaciones extraordinarias, como el abandono del propio cuerpo, la fusión con una totalidad envolvente, la presencia de lo ab-

solamente otro, o sensaciones de paz o felicidad intensas, podrían estar asociadas al bloqueo de ciertas conexiones neuronales o, por el contrario, a la hiperconectividad y excitación neuronal en determinadas zonas cerebrales.

Estas investigaciones también han establecido una correspondencia general entre los métodos de inducción de EAC estudiados por antropólogos y psicólogos, y los procesos neurológicos que producen estados de conductividad o excitación crítica en el cerebro. Así, aquellas prácticas que promueven la excitación del sistema nervioso mediante la hiperactividad o hiperestimulación sensorial –danzas y ritmos rápidos, ejercicios extenuantes, luces intensas o intermitentes– conducen a tipos de EAC diferentes de aquellos alcanzados mediante ritmos lentos, concentración mental y aislamiento sensorial, y cada uno de estos tipos se corresponde, a su vez, con estados determinados de conductividad o excitación cerebral crítica.

Los datos anteriores indican que la modalidad del funcionamiento cerebral es una condición necesaria de las experiencias en EAC. Sin embargo, esto no implica que la realidad material del cerebro y su funcionamiento se baste para explicar causalmente este tipo de experiencias. La manera como el sistema nervioso funciona en un EAC es una posibilidad más entre todas las maneras en las que es capaz de funcionar. Toda nuestra experiencia, sea del tipo que sea, está siempre mediatizada por una forma u otra de funcionamiento cerebral. Si en las experiencias de la vida cotidiana asumimos que hay algo más que el estado de funcionamiento cerebral, ¿no deberíamos pensar que también podría ser este el caso para las experiencias en EAC?

Ciertamente, los EAC implicados en la experiencia religiosa son, muchas veces, estados promovidos a través de prácticas ascéticas o

rituales intencionadas. Pero esto tampoco implica que sean una creación subjetiva. También en la vida cotidiana promovemos intencionadamente muchos tipos de experiencias poniendo nuestro cuerpo en determinados estados, sin que eso nos lleve a dudar de la realidad del contenido de las mismas. Así, si quiero descubrir el mundo de las profundidades marinas, necesito bucear y someter mi cuerpo, incluido mi cerebro, a unas condiciones excepcionales, pero esto no significa que los peces, las rocas y las algas que veo sean mi propia creación. Si quiero descubrir el mundo de las ideas matemáticas, necesito estudiar y pensar arduamente, creando o reforzando determinadas conexiones neuronales en mi cerebro, pero esto no significa que las propiedades de los números o de las figuras geométricas sean un producto de mis neuronas o de mi pensamiento.

Aunque las experiencias en EAC no demuestran su relación con una causa trascendente, la base neurológica de las mismas tampoco prueba que sean únicamente un producto del cerebro. Sospechamos que las exigencias adaptativas de la vida cotidiana constriñen el funcionamiento de los sentidos y del sistema nervioso orientándolo decididamente hacia la praxis. Probablemente, la experiencia cotidiana es el resultado de una limitación enormemente selectiva que nuestro sistema nervioso hace sobre la totalidad de la experiencia posible, a fin de facilitar nuestra inserción y praxis adaptativa en el mundo. Si las constricciones impuestas por esa orientación desaparecen temporalmente o son de alguna manera modificadas, no sería, en principio, imposible que otros tipos de causalidad configuraran nuestra experiencia. En este supuesto, los EAC serían precisamente estados cerebrales no constreñidos por las imposiciones de la vida práctica cotidiana, estados cerebrales que permitirían experimentar el universo del que formamos parte desde perspecti-

vas o actitudes desvinculadas de los intereses inmediatos de nuestra adaptación al mundo.

Todas las investigaciones antropológicas realizadas hasta el momento en sociedades donde existen formas institucionalizadas de EAC coinciden en subrayar que los contenidos más concretos de las experiencias en estos estados son especialmente sensibles a las creencias del sujeto y a las expectativas culturales. Esta conclusión es coherente con los datos históricos. Así, los creyentes de las iglesias paulinas se sentían poseídos por el Espíritu Santo, mientras que las bacantes grecorromanas, lo eran por Dioniso-Baco. Las creencias y expectativas de cada grupo delimitan en cada caso las identidades posibles de la entidad poseedora.

La manera específica en la que opera esta influencia no nos es conocida, pero la neuropsicología sugiere algunas vías posibles de explicación. En primer lugar, estudios sobre la percepción sensible indican que los contenidos de la misma están parcialmente configurados por las expectativas del sujeto. En segundo lugar, también sabemos que el proceso de codificación de la memoria depende directamente de las asociaciones establecidas entre la información a recordar y los conocimientos previos (Daniel L. Schacher, *Searching for memory. The brain, the mind, and the past*, Basic Books, Nueva York, 1996, pp. 39-71). Normalmente, tanto las expectativas como el conocimiento previo intervienen de forma espontánea en la vida mental del sujeto, pero también pueden ser objeto de manipulación voluntaria, como ocurre, por ejemplo, cuando ejercitamos intencionadamente la atención o practicamos técnicas mnemónicas. En el caso de las experiencias en EAC institucionalizados, los contextos rituales y el uso de técnicas de inducción favorecerán, sin duda, la capacidad configuradora de las expectativas religiosas del sujeto así como la influencia del sesgo cultural en la selección de rasgos relevantes por parte de la me-

moria asociativa y codificadora. De todas las interacciones implicadas en una experiencia en EAC, el sujeto solo retendrá aquello a lo que puede dar sentido en función de sus conocimientos pasados y de su orientación interesada hacia el futuro.

El estudio antropológico de los EAC detecta, no obstante, algunos tipos de experiencias extraordinarias que exhiben rasgos relevantes de carácter transcultural. Estos tipos, entre los que destaca la experiencia de disolución del sujeto en el ser absolutamente indiferenciado, aparecen en gran cantidad de culturas y áreas geográficas, y suelen caracterizarse por la ausencia de contenidos concretos. Los casos mejor conocidos son los estados más elevados de la mística cristiana y de la práctica tibetana de la meditación, en los que desaparece la percepción del espacio y el tiempo, así como la distinción entre sujeto y objeto. Aunque también estos estados corresponden a modos determinados de funcionamiento cerebral, su carácter transcultural, la intensidad y viveza del recuerdo que dejan y la transformación que generalmente producen en la personalidad y actitud ética del sujeto permiten calificarlos como «más reales» que la misma realidad de la vida cotidiana. La hipótesis de que, cuando la desvinculación psicológica y neurológica respecto a las exigencias de la vida cotidiana sobrepasa ciertos umbrales, todos los seres humanos podemos vivir las mismas experiencias extraordinarias básicas, no parece, pues, absurda. En el ámbito de este tipo de experiencias, las diferencias entre unas y otras tradiciones culturales solo aparecen en el nivel teórico de las interpretaciones teológicas, cosmológicas, científicas o filosóficas, no en el nivel de lo vivido. Es seguramente por esto por lo que la experiencia mística destaca como uno de los puntos de la dimensión religiosa del ser humano donde las distintas tradiciones culturales suelen encontrar más conocimientos y vivencias posibles de compartir.

Reflexiones metodológicas

Dado que el estudio interdisciplinar, antropológico y neurológico, de los EAC está todavía en una fase inicial, he preferido centrar la exposición de este capítulo en el planteamiento de las dificultades conceptuales más básicas que entraña. Estas dificultades aparecen directamente relacionadas con la noción acrítica y pseudocientífica de «realidad» que habitualmente manejamos.

La constatación de que también la noción de «realidad» utilizada en la vida cotidiana es culturalmente relativa y de que los estados de conciencia que la mediatizan comparten con los EAC una misma base neurológica, nos ha obligado a considerar de forma crítica el presupuesto de que solo la realidad construida por la ciencia moderna occidental es auténtica realidad.

Esta actitud crítica nos ha permitido, a su vez, aceptar la veracidad de testimonios de experiencias extraordinarias en culturas distintas de la nuestra. Evidentemente, en el ámbito de este tipo de fenómenos, el fraude y la superstición son posibles, y de hecho, bastante frecuentes. Pero el investigador informado no puede presuponer una vinculación necesaria entre lo extraordinario, su interpretación cultural y la superchería.



TERCERA PARTE

Cuestiones abiertas en el debate actual

La reconstrucción del contexto sociocultural del Imperio romano en el siglo I es una tarea que nunca podremos considerar finalizada. Las causas de semejante situación son, por una parte, el carácter contingente de los datos históricos que poseemos y, por otra, el carácter empírico de los modelos científico-sociales que aplicamos. En cualquier momento pueden salir a la luz nuevos documentos o restos arqueológicos antiguos que nos obliguen a modificar aspectos importantes de nuestra percepción del pasado, y cada poco tiempo, los desarrollos constantes de las ciencias sociales nos ofrecen nuevos modelos, nuevas perspectivas de análisis y nuevas metodologías para el tratamiento de los datos. Estas novedades nos obligan a corregir o desechar constantemente modelos que anteriormente habíamos considerado válidos. Es por esto por lo que las cuestiones todavía sometidas a discusión y aquellas que aún no han recibido respuesta satisfactoria son tan numerosas que nos es imposible hacer referencia a todas. Ante tal imposibilidad he optado por presentar aquí una selección de las cuestiones abiertas que están más directamente relacionadas con los temas tratados en la segunda parte del libro.

Algunos temas discutidos

CAPÍTULO 10

¿Cómo entender la economía antigua?

La organización económica de las sociedades incluidas en el antiguo Imperio romano es un tema de investigación complejo que requiere el concurso de historiadores, arqueólogos, papirólogos y economistas. Aunque los datos que manejan estos expertos son cada vez más abundantes, no hay todavía unanimidad acerca de los criterios que se deben seguir para seleccionarlos y para interpretarlos. Esta falta de unanimidad está en gran medida originada por una falta de acuerdo sobre lo que debe entenderse por «economía» en las sociedades antiguas y sobre el modelo económico que debería aplicarse.

En su obra, *The Ancient Economy* (University of California Press, Berkeley-Los Ángeles 1973), Moses I. Finley llamó reiteradamente la atención sobre el hecho de que nuestra noción moderna de «economía», intrínsecamente asociada con las prácticas del libre mercado, carece de referente significativo en las llamadas sociedades clásicas. En la antigüedad no existía un «sistema de pensamien-

to económico» semejante al que hoy día se enseña en las universidades, es decir un sistema basado en conceptos técnicos cuantificables que pretende, a pesar de sus reiterados fracasos, predecir los flujos de riqueza a corto y medio plazo en cualquier parte del mundo. Esta carencia no impedía, sin embargo, la producción de riqueza ni la existencia de estructuras sociopolíticas mediante las que los distintos grupos de poder intentaban canalizarla y controlarla. Por tanto, si entendemos por «economía» el conjunto de prácticas humanas orientadas a producir riqueza, hacerla circular y controlarla, no podemos negar que las sociedades antiguas tuvieran economías. Sus diferencias respecto a las economías capitalistas modernas eran, no obstante, inmensas.

Probablemente, una de las mayores diferencias entre las prácticas económicas antiguas y las nuestras está en el hecho de que los actores económicos antiguos carecían de información suficiente para percatarse de todos los cursos de acción posibles y para evaluar globalmente sus consecuencias. Su información se reducía al conocimiento de la situación local y a las noticias que recibían a través de las redes de amigos, patrones y clientes en las que estaban personalmente incluidos. Dichas redes no solo eran lo mejor que los antiguos disponían para informarse sobre los efectos y posibilidades de la actividad económica, sino que además constituían una de las pocas fuentes de confianza, necesarias para dicha actividad. En efecto, dado que las sociedades antiguas carecían de instrumentos legales eficaces para regular completamente los acuerdos económicos entre particulares y forzar su cumplimiento, lo habitual era que estos acuerdos se celebraban únicamente entre quienes ya existía una previa relación de confianza. Aparte de los ámbitos restringidos de la familia, la aldea y la asociación, solo esas redes la proporcionaban.

Además de estas diferencias fundamentales con lo que nosotros entendemos por «economía», la actividad económica antigua incluía tipos de conducta que hoy día no consideramos económicos. Uno de los más sorprendentes y significativos es la búsqueda del honor. En efecto, la escasez o ausencia total de servicios públicos en las sociedades antiguas hacía de las voluntades humanas un bien tan apreciado o más que las propias riquezas materiales. Incluso los emperadores eran conscientes de que su posición y su vida dependían muy directamente del amor de sus amigos, la fidelidad de sus clientes y la lealtad de sus ejércitos y servidores. Es por esto por lo que el hombre antiguo invertía tanto tiempo, esfuerzo y riqueza en ganar el aprecio de sus semejantes. La inversión de riqueza para obtener este aprecio u honor no constituía, pues, un comportamiento irracional o antieconómico, como han afirmado algunos estudiosos, sino una forma inteligente de ganar amigos, patrones y clientes a fin de asegurarse su colaboración voluntaria en los propios proyectos y su ayuda en tiempos de necesidad.

Otro aspecto de la economía antigua que los historiadores no suelen tener en cuenta es la arbitrariedad y el carácter oportunista con el que los poderes institucionalizados intervenían constantemente en la distribución de los accesos a las fuentes de riqueza. No era, en efecto, nada excepcional que el emperador, los gobernantes locales y sus clientes más cercanos usaran la fuerza o la amenaza para apropiarse territorios, cultivos, aldeas e incluso ciudades, arrogándose el derecho a extraer de ellos productos agrarios, dinero, soldados o mano de obra.

Junto a la dificultad de integrar los factores arriba mencionados, uno de los mayores problemas que el historiador encuentra a la hora de construir un modelo económico válido para el Imperio romano es el de identificar y conceptualizar adecuadamente las funciones económicas de la población urbana no perteneciente a la élite.

Como vimos en páginas anteriores, la tierra era la fuente más importante de riqueza en la antigüedad, y su cultivo constituía el medio de vida de al menos un 85 por ciento de la población –la población rural o campesinado–. Las construcciones públicas y las grandes empresas, como astilleros o explotaciones mineras pertenecían, normalmente, a los gobiernos, que se valían sobre todo de trabajo forzado (esclavos, condenados) para hacerlas funcionar. Una porción muy importante del comercio y de la industria artesanal estaba, sin embargo, en manos de particulares, generalmente familias ricas y grupos reducidos de socios ligados por relaciones interpersonales de clientelismo o amistad. Las prácticas comerciales, las industrias artesanales y las diversas actividades de ellas dependientes daban empleo, más o menos continuo, a la mayoría de la población urbana, que sin ser de la élite, vivía junto a ella en las ciudades. En estos ámbitos económicos y productivos, no era raro que libres y esclavos trabajaran codo con codo o desempeñaran tareas similares.

Aunque este sector de trabajadores urbanos apenas sumaba el 10 o el 15 por ciento de la población global, ejercía todo un variado abanico de roles y funciones sin el cual la sociedad antigua no habría podido funcionar. Desafortunadamente, los historiadores tienen grandes problemas a la hora de identificar de forma precisa tales roles y funciones, así como para valorar de forma cuantitativa los niveles socioeconómicos de las personas que los detentaban. Casi todos los investigadores consideran incorrecto aplicar a este sector el concepto de «clase media», pues su escasez numérica y su heterogeneidad impiden compararlo con la burguesía moderna a la que propiamente se asocia este concepto. Algunos lo tratan como parte de las familias extensas de la élite, abogando que las clientelas de dichas familias dependían por completo de ellas en lo que a su economía se refiere. Aunque esta consideración es seguramente válida para los

esclavos domésticos liberados y sus descendientes, no creemos que pueda ser generalizada a otros colectivos de trabajadores urbanos como, por ejemplo, a los inmigrantes libres.

Por otra parte, tampoco parece correcto diluir la presencia y el papel social del sector que nos ocupa en el colectivo de los funcionarios al servicio de las élites (*retainers*), como otros estudiosos parecen presuponer. Los pequeños artesanos, tenderos y comerciantes tenían su principal clientela en el sector popular, y muchas de las industrias artesanales y empresas comerciales de mediano tamaño estaban en manos de individuos, familias y grupos de socios que, a pesar de no pertenecer a la élite, tenían unos ingresos económicos considerables. Ciertamente, y como ya indiqué con anterioridad, las relaciones de clientelismo eran imprescindibles para cualquier actor económico que quisiera salir adelante, pero esto no significa que todos los actores económicos operaran como servidores directos de alguna familia poderosa.

La conclusión que podemos extraer de estas reflexiones sobre los problemas planteados por la economía antigua es que cualquier modelo que se proponga para explicarla debería integrar y prestar suficiente atención a (1) el papel económico de las relaciones interpersonales y (2) la variedad de funciones económicas que el colectivo, relativamente pequeño, de la población urbana trabajadora era capaz de ejercer.

Composición social de las comunidades paulinas

Según las cartas paulinas y el libro de los Hechos de los Apóstoles, la expansión del cristianismo primitivo fuera de Palestina tuvo un

carácter fundamentalmente urbano. Consecuentemente, los miembros de las primeras comunidades cristianas de la diáspora habrían pertenecido mayoritariamente a ese pequeño sector de la población antigua (10-15 por ciento) que vivía en las ciudades.

Desde mediados del siglo XIX han sido muchos los exégetas que se han esforzado por determinar con exactitud la configuración social de estas comunidades. La cuestión es de sumo interés, pues podría ayudarnos a entender los factores que motivaron las diferencias entre el mensaje de Pablo y el de las tradiciones evangélicas más antiguas, originadas probablemente en un contexto rural. Por otra parte, la configuración social de una comunidad suele relacionarse de forma muy directa con su organización interna y con las funciones o los roles que pueden desempeñar sus distintos miembros. Por consiguiente, su conocimiento también nos podría ayudar a evaluar hasta qué punto las iglesias paulinas pueden ser o no modelos a imitar por el cristianismo en otros contextos sociales.

Sin embargo, y pese a las exhaustivas investigaciones realizadas, no se ha llegado a un consenso entre los expertos. Las orientaciones exegéticas predominantes son dos. La primera afirma que las comunidades paulinas estuvieron formadas por gentes de nivel socio-económico muy bajo, es decir, por «pobres». La segunda defiende que el conjunto de los miembros de esas comunidades no eran sino una representación, en pequeña escala, de la estratificación social del Imperio romano. La primera presupone una estratificación de la sociedad en dos niveles, una minoría muy rica y una mayoría muy pobre que incluiría tanto a los campesinos como a los trabajadores urbanos, una estratificación en la que el colectivo de intermediarios no figuraría de forma significativa (Meggit, Horsley, Crossan). La segunda presupone una población urbana con una gama de niveles económicos significativamente diversa (Theissen, Chow). La solu-

ción a esta cuestión depende en gran medida de la solución que se dé a la cuestión planteada en el apartado anterior, a saber, ¿qué modelo explicaría mejor la economía de las sociedades antiguas sometidas a Roma? y más específicamente, ¿cuáles eran las funciones económicas de los colectivos urbanos no pertenecientes a la élite gobernante?

La hipótesis que defiende unas comunidades paulinas formadas por gentes que vivían casi al nivel de subsistencia explica mejor la expectativa de un fin inminente predicada por Pablo, y su retórica antiimperialista (David Álvarez Cineira, *Pablo y el Imperio romano*, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 63-75). Sabemos, en efecto, que las personas socialmente desaventajadas constituyen la afiliación predominante en los movimientos o grupos religiosos que esperan un fin o cambio radical del mundo presente. Además, este tipo de personas suele ser muy crítico frente a la autopropaganda y el autoencumbramiento de los poderosos.

Sin embargo, la hipótesis de unas comunidades paulinas más heterogéneas desde el punto de vista socioeconómico nos permite comprender mejor los conflictos que aparecen reflejados en las cartas del apóstol (Gerd Theissen, *The social setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, T&T Clark, Edimburgo 1982), así como las huellas, en estas mismas cartas, de un patronazgo grupal entre las iglesias y sus miembros más prominentes.

Una posible solución a este dilema, propuesta por algunos exégetas, es asumir que existieron diferencias socioeconómicas en las comunidades paulinas, pero que, por una parte, no habrían sido demasiado grandes, y por otra, la predisposición de los miembros más pudientes a actuar como patrones habría encontrado una oposición frontal en el propio Pablo (John K. Chow, *Patronage and power*.

A study of social networks in Corinth, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992). Con el tiempo, sin embargo, el sector con mayores medios económicos se habría hecho lo suficiente numeroso y fuerte como para forzar un cambio tendente a reducir la tensión de la comunidad con la cultura del entorno y lograr una mejor acomodación social. Esto explicaría el tono conservador de las cartas deuteropaulinas, unos escritos creados en comunidades cristianas de segunda generación que se consideraban herederas de las fundadas por Pablo.

¿Son posibles las actitudes contraculturales?

El surgimiento de movimientos y grupos que promueven formas de acción y valoración distintas a las predominantes en su contexto sociocultural ha planteado algunos problemas conceptuales a las teorías de la identidad social, especialmente, cuando estas se aplican al análisis de fenómenos en sociedades de orientación cultural colectivista. No es raro encontrar estudiosos que rechazan la posibilidad de que las personas socializadas en la cultura mediterránea antigua puedan defender y adoptar actitudes contraculturales como el liderazgo de la mujer, el rechazo a la familia y a la economía patriarcal o el desprecio al valor social del honor. Este presupuesto bloquea el mero intento de evaluar el potencial de cambio del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo.

Personalmente, apoyo la opción de otros muchos estudiosos que aceptan la posibilidad de actitudes contraculturales incluso en sociedades de orientación cultural colectivista (Esther Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*, Verbo Divino, Estella 2007; véase también Carlos Gil Arbiol, *Los valores negados*, Verbo Divino, Estella

2003). Evidentemente, es importante definir de forma adecuada lo que vamos a entender por «contracultural». Ningún individuo ni grupo puede oponerse en todo a la cultura en la que ha sido socializado. Lo habitual es que las personas innovadoras innoven solo en algunos aspectos de la herencia cultural recibida y que lo hagan apoyándose precisamente en esa herencia –contraponiendo diversas tradiciones o radicalizando algunos de sus valores–. El ser humano tiene capacidad creativa, pero no puede crear de la nada. Muchas propuestas novedosas surgen por el afán de superar o rechazar lo recibido. Pero para rechazar o superar lo recibido es preciso haberlo asumido alguna vez y haber evaluado personalmente sus defectos y deficiencias. No es, pues, extraño que todas las innovaciones éticas y religiosas hagan referencia a valores, normas, creencias, prácticas y formas de experiencia tradicionales, de los que conservan unos aspectos al mismo tiempo que niegan o modifican otros.

Situar los textos del Nuevo Testamento en su contexto sociocultural nos permite tener en cuenta los conocimientos culturales presupuestos por los autores en sus destinatarios, pero también nos ayuda a percatarnos de aquellos puntos en los que el mensaje del texto critica o contradice esos presupuestos. Así, situar la propuesta ética de Jesús en el contexto de una Galilea tradicionalmente rural que vive un proceso de cambio acelerado debido a la instauración de la corte de Antipas en la zona, nos permite entender y conectar el mensaje del documento Q con la moral económica del campesinado. Pero reconocer que los planteamientos de Jesús eran sensibles a los problemas de la vida rural y que apelaban a valores y prácticas tradicionales entre los campesinos no nos debe predisponer a ver en ellos una mera reformulación de dicha ética. Por el contrario, puede ayudarnos a discernir más claramente aquellos puntos en los que se aleja de ella.

Dos de los artículos recogidos en el volumen de *Semeia Oral Performance, popular tradition and hidden transcript in Q* (SBL, Atlanta 2006), editado por Richard A. Horsley ilustran perfectamente esta sensibilidad investigadora. En su propia contribución «Moral economy and renewal movement in Q» (pp. 143-157), Horsley muestra las raíces campesinas tradicionales del mensaje de Jesús en Q, mientras Milton Moreland, en su artículo «The Jesus movement in the villages of Roman Galilee» (pp. 159-180), señala aquellos puntos de ese mismo mensaje que serían forzosamente inaceptables (contraculturales) para esos mismos campesinos. Prestar sin pedir nada a cambio (Q 6,30), es coherente con la solidaridad de reciprocidad practicada tradicionalmente en las aldeas, pero despreocuparse por el día de mañana hasta el punto de dejar de sembrar e hilar (Q 12,22-31) es incompatible con el valor central de la seguridad en la moral campesina. Semejante actitud solo podía ser atractiva para la población rural que ya había perdido sus tierras o podía anticipar su pérdida y que estaba dispuesta a «buscar el reinado de Dios» (v. 31) secundando un movimiento político-religioso radical.

La capacidad de contradecir valores de la propia cultura no es privativa de Jesús ni del cristianismo primitivo. Así, por ejemplo, en el contexto sociocultural grecorromano, el movimiento filosófico cínico fue capaz de rechazar y ridiculizar el valor del reconocimiento social, que como hemos visto es central en todas las sociedades de orientación cultural colectivista (Esther Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*, pp. 9-209). La práctica pedagógica de estos filósofos contraculturales ilustra de forma excepcional la libertad relativa que tenemos los individuos humanos respecto a la cultura en la que hemos sido socializados.

Como indican las fuentes antiguas, los cínicos eran particularmente aficionados a generar con sus comportamientos situaciones polémicas que atrajeran la atención de las gentes y les dieran la ocasión

de criticar valores convencionales y promocionar su propia ética. El gusto por la polémica es una característica de las culturas de fuerte orientación colectivista, pues puede fácilmente convertirse en una competición por el honor. Paradójicamente, los cínicos usaron la polémica para hacer públicamente patente lo absurdo y ridículo que es el afán de honor.

El anterior ejemplo demuestra hasta qué punto es importante no usar nuestro conocimiento del contexto sociocultural como un instrumento para predecir el comportamiento de los individuos. El comportamiento de un individuo tendrá siempre en cuenta las expectativas de la cultura en la que ha sido socializado, pero no tiene por qué ser en todo coherente con ellas. Es más, un actor puede usar su conocimiento de estas expectativas para expresar de forma más rotunda o provocativa su rechazo a las mismas.

¿Es pertinente hablar de subculturas femeninas?

En el capítulo 6 descubrimos la importancia que los espacios propios tienen para las mujeres en las sociedades patriarcales, pues les permiten tomar conciencia de su situación subordinada y desarrollar una creatividad cultural específicamente femenina. En el capítulo 8 estudiamos el concepto de «subcultura subordinada» de Scott, que este mismo autor ha aplicado con éxito a colectivos de campesinos en el Sureste Asiático y en la Europa preindustrial, a los esclavos negros de América y a castas inferiores de ciertas regiones de la India. En este apartado nos preguntaremos por la pertinencia de reformular algunos ámbitos de la vida femenina en las sociedades patriarcales antiguas con la ayuda de dicho concepto.

Según Scott, una de las condiciones necesarias para que un colectivo de personas dominadas desarrolle una subcultura subordinada es que disponga de espacios libres del control de sus dominadores, espacios donde poder compartir las experiencias individuales de subordinación, tomar conciencia de sus desventajas colectivas y crear un discurso propio orientado a resistir los abusos y humillaciones a los que normalmente se ve sometido. En el caso de las mujeres en sociedades patriarcales, esta condición está tanto más cerca de cumplirse cuanto mayor sea la división social de espacios entre los dos géneros. Dado que la división social de espacios suele ir unida a la división social de tareas y actividades, cuanto menos se solapan las tareas adscritas a uno y otro género, más posibilidades hay de que exista una subcultura femenina oculta y resistente.

Ciertamente, el colectivo de mujeres tiene más dificultades que otros colectivos subordinados para hacerse consciente del carácter político, es decir, no natural, de su subordinación. A diferencia, por ejemplo, de los campesinos, la socialización primaria de las mujeres tiene siempre lugar en un espacio social controlado por sus dominadores, a saber, en la unidad doméstica sometida al padre de familia. Además, el interés de las madres jóvenes por ganarse el aprecio de su familia política cumpliendo con las expectativas patriarcales asociadas al papel de madre y esposa las impide crear en sus hijas una conciencia crítica respecto al sistema de valores donde se basan esas expectativas. No obstante, en la medida en que la vida cotidiana proporcione a las mujeres espacios y tiempos propios lo suficientemente extensos como para poder compartir libremente sus experiencias, debemos esperar alguna forma, por débil que sea, de creatividad cultural resistente.

Por otra parte, si tenemos en cuenta los diferentes tipos de expresiones culturales resistentes que Scott discierne en otros colectivos, encon-

traremos que los dos primeros, el discurso externamente conformista –el que finge compartir los valores de los dominadores para obtener beneficios inmediatos– y el discurso oculto resistente –la crítica hecha desde los lugares propios– están suficientemente documentados entre las mujeres de prácticamente todas las sociedades patriarcales.

Estos argumentos tienen una relevancia extraordinaria para todas aquellas líneas de investigación que intentan recuperar el protagonismo femenino en la historia y la cultura, pues revelan direcciones insospechadas en las que podría ser fructífero buscar datos. Sugieren, en efecto, que cuando la presencia de mujeres en la vida pública de una sociedad patriarcal es indetectable, en vez de pensar que han dejado de existir como sujetos culturalmente activos, deberíamos tener la paciencia de mirar en otros ámbitos más humildes, como las cocinas y huertos domésticos, las cercanías o los caminos de las fuentes, los santuarios locales, las tumbas de seres queridos, las reuniones de tejedoras, las veladas junto a niños enfermos, las esperas alrededor de una parturienta... En todos estos espacios, donde los varones apenas se asoman, tendremos posibilidades de detectar los productos de una cultura femenina que, en muchos casos, podría ser incluso más resistente que la actividad pública de las mujeres, normalmente limitada por la crítica y la vigilancia patriarcal.

Sabemos, por ejemplo, que la sociedad clásica ateniense destacó entre otras sociedades de la misma área cultural por el extremismo de sus varones en lo que se refiere a la exclusión de la mujer de los espacios públicos y a la división de los espacios entre los géneros. La siguiente exhortación a las viudas de los hoplitas atenienses, que Tucídides pone en boca de Pericles, resume esta actitud:

No caer por debajo de vuestra condición natural de acuerdo con vuestro ser, esta es vuestra mayor gloria. Y la mejor reputación es

la de la mujer sobre la cual se habla menos entre los hombres, ya sea para alabarla o para censurarla (*Tucídides* 2,45,2).

Significativamente, investigaciones recientes sobre la mitología y el arte griegos realizadas desde perspectivas psicológicas y antropológicas subrayan la abundancia de expresiones culturales del temor masculino ante la violencia y la venganza femenina contra los varones (Eva C. Keuls, *The reign of the phallus. Sexual politics in ancient Athens*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles 1993, pp. 329-339). Todo el mundo conoce la terrible historia de Medea, que mata a sus hijos para vengarse de un marido que la engaña, o la de Clitemnestra, que obliga a su hijo a cometer parricidio para vengar a la hija sacrificada por su marido a los dioses. Tenemos, además, la leyenda de las amazonas, mujeres guerreras increíblemente agresivas, la de las cincuenta Dánaes, que matan a sus maridos durante la noche de bodas, y también la figura mitológica de la mujer Lemnia, que creó una sociedad exclusivamente femenina eliminando a todos los varones de la isla de Lemnos. Lo que todos estos datos parecen reflejar es la percepción masculina sesgada de la fuerza resistente que la subcultura creada por las mujeres griegas habría sido capaz de generar.

Para el caso de los colectivos de mujeres antiguas, tenemos datos relativos a diversos aspectos de su creatividad cultural específica, y aunque todavía falta mucha investigación sobre el tema, no es imposible interpretar algunos de ellos como formas de resistencia a la dominación masculina.

Hay, en efecto, sospechas fundadas de que no todas las mujeres aceptaban su destino sin conciencia crítica. Sófocles, por ejemplo, pone en boca de uno de sus personajes femeninos la siguiente reflexión:

Nosotras [las mujeres] no contamos en absoluto. De pequeñas, en la casa de nuestros padres, vivimos alegremente porque la ig-

norancia de la niñez nos mantiene felices. Pero en cuando nos hacemos púberes y conscientes, somos arrojadas fuera de ella, alejadas de los dioses de nuestros antepasados y de nuestros padres; y somos vendidas, unas a hombres extraños, otras a bárbaros, unas a buenas familias, otras a familias explotadoras. Y, tras una única noche feliz de amor, nos vemos forzadas a alabar este tipo de negocio y a fingirnos afortunadas (Sófocles, Fragmento 583 de *Tereo*).

Aunque Sófocles era varón, todos los estudiosos coinciden en que estaba dotado de una sensibilidad especial para percibir el sufrimiento personal y colectivo ocasionado por la situación subordinada de la mujer en la sociedad de su tiempo. Podemos, pues, suponer que la conciencia crítica, incipientemente resistente, reflejada por su personaje era común a muchas mujeres reales.

Entre los ámbitos donde la creatividad cultural de la mujer mediterránea antigua se manifiesta con más frecuencia e intensidad están los relacionados con el nacimiento, la enfermedad y la muerte. La mujer es la que da la vida, la que cuida a los miembros enfermos de la familia, la que prepara los cadáveres para las honras fúnebres y la que se lamenta públicamente por sus muertos. Y es en estos ámbitos de liminaridad entre la vida y la muerte donde la historia, la arqueología y la antropología han encontrado más testimonios de subculturas femeninas que resisten las imposiciones de las ideologías públicas mantenidas por los varones. Así, por ejemplo, junto a la monolatría oficial de Israel que condenaba cualquier tipo de relación con espíritus o dioses distintos a Yahvé, encontramos evidencias arqueológicas de rituales y cultos femeninos prohibidos orientados a salvaguardar la fecundidad de las mujeres, la vida de las parturientas y la salud de los recién nacidos y de los niños (Carol Meyers, *Households and holiness. The religious culture of Israelite women*, Fortress Press, Minneapolis 2005).

La creatividad femenina en el ámbito de la relación humana con la muerte es especialmente importante para el lector del Nuevo Testamento, pues las tradiciones transmitidas por los cuatro evangelios canónicos asocian los primeros testimonios de la resurrección de Jesús al descubrimiento de la tumba vacía por parte de algunas mujeres. En su artículo «Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba» (recogido en la obra común editada por C. Bernabé y C. Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, pp. 307-352), Carmen Bernabé, se sirve de una serie de monografías antropológicas para defender la coherencia de la experiencia de las mujeres junto a la tumba vacía con el contexto sociocultural de la vida femenina en el área cultural mediterránea.

En todas las sociedades estudiadas por estas monografías, las visitas a las tumbas de seres queridos constituyen una práctica propiamente femenina que se prolonga durante periodos fijados por la tradición y reúne a mujeres simultáneamente afectadas por procesos de duelo. El lugar y los tiempos de estas visitas proporcionan a las mujeres el espacio propio requerido para compartir sus experiencias de pérdida, tomar conciencia de su situación, rememorar las historias de sus muertos y crear productos culturales específicamente femeninos.

Entre estos productos culturales destacan un tipo de canto o discurso poético que recibe la denominación genérica de «lamento» y por medio del cual la mujer doliente recuerda a la persona muerta, dialoga con ella, se queja por su pérdida y expresa su propia desolación. Las técnicas de composición de estos lamentos, así como los más logrados de entre ellos, suelen transmitirse de generación en generación, configurando tradiciones orales asociadas a la población femenina de localidades o regiones culturales concretas.

Uno de los aspectos más interesantes de la práctica mediterránea femenina del duelo es que, a diferencia del discurso funerario masculino, en el que la alabanza a las virtudes del difunto sirve para reafirmar los valores sociales, el lamento mortuario de las mujeres suele expresar una protesta más o menos encubierta contra el orden social vigente. La protesta puede referirse al desamparo social en el que queda la viuda, la hija o la madre del difunto, pero también a las causas sociales o políticas de su muerte —la dureza de su trabajo, la política bélica de los gobernantes, una noción absurda del honor, la rebelión contra un poder injusto, etc.—. Generalmente y pese a su forma ritualizada, los lamentos funerarios de las mujeres irritan y desazonan a los guardianes del orden y la moral, debido a la falta de contención que los caracteriza. Una falta de contención que trasluce la resistencia femenina a conformarse con las explicaciones y justificaciones que la ideología masculina oficial pretende dar a esas muertes.

De acuerdo con Bernabé, los relatos evangélicos sobre la tumba vacía podrían ser el sedimento escrito y elaborado de una tradición kerigmática oral específicamente femenina originada en las visitas de las mujeres al lugar donde suponían había sido enterrado Jesús. En el caso de estas mujeres discípulas de Jesús, el carácter resistente de su práctica estaría fuera de toda duda, pues la persona cuyo cadáver se disponían a honrar y cuya muerte lamentaban era, nada menos, que un injusticiado, condenado a la cruz por la autoridad romana.

Ahora bien, como adecuadamente subraya la autora, a pesar de tener su origen en las prácticas del duelo femenino, el kerigma de la tumba vacía, no debe considerarse una lamentación, sino el anuncio de una experiencia extraordinaria que transformó el llanto en júbilo. La naturaleza de la experiencia que habría motivado la proclamación de la resurrección de Jesús es todavía una cuestión abierta, pero los estudios antropológicos y psicológicos sobre EAC en contextos rituales,

a los que nos hemos referido en el capítulo 9, nos permiten plantearla en términos realistas. En este sentido, tiene interés llamar la atención sobre el hecho de que ciertos rituales de contacto con espíritus de difuntos han sido históricamente relacionados en muchas sociedades tradicionales con prácticas religiosas femeninas de carácter marginal (brujería). Este carácter marginal podría no ser, de nuevo, sino el reflejo sesgado de su origen en una subcultura de resistencia.

¿Literatura o experiencia?

Los datos y argumentos expuestos en el apartado anterior abren la posibilidad de entender la experiencia de la resurrección de Jesús por parte de las mujeres como una experiencia en EAC. Una experiencia que habría sido propiciada por una tradición femenina de prácticas rituales que buscaba contactar con los espíritus de los difuntos en el contexto, también tradicional, de las visitas a tumbas y enterramientos.

Las apariciones del Resucitado testimoniadas por algunos seguidores de Jesús tras la crucifixión del maestro fueron interpretadas por las comunidades pospascuales como experiencias extraordinarias de contacto con la realidad trascendente. Puesto que lo que se hacía presente en esas experiencias era Jesús vivo, hablando, comiendo, actuando, la conclusión obvia era que Jesús vivía ahora en el ámbito de lo divino. De acuerdo con lo expuesto en el capítulo 9, los testimonios de los discípulos de Jesús son coherentes con el tipo de experiencias posibles en EAC.

Las primeras apariciones del Resucitado son de enorme importancia para la constitución de la fe cristiana, pero no son ni mucho me-

nos las únicas experiencias extraordinarias narradas por el Nuevo Testamento o la literatura religiosa de la época.

La exégesis crítica del último siglo ha tendido a limitar el análisis de estas narraciones a los aspectos literarios de los textos donde aparecen. Este enfoque le ha permitido descubrir que muchos de los testimonios bíblicos relativos a experiencias extraordinarias están configurados de acuerdo con formas literarias reconocibles. Así, hay relatos de vocación, relatos de apariciones del Resucitado, descripciones de viajes celestes, de visiones del trono de Dios, etc. Los exégetas que trabajan en esta línea también han podido distinguir en estos relatos tradiciones de temas, símbolos o elementos que se repiten y desarrollan a lo largo del tiempo, tanto en los propios escritos bíblicos como en otras obras de su contexto literario. De todo ello concluyen que la existencia de tales testimonios puede explicarse como un producto de la actividad literaria, sin que sea preciso imaginar que las experiencias extraordinarias en ellos referidas fueran, alguna vez, experimentadas por sujetos humanos reales.

Según esta posición, los relatos más antiguos incluidos en la Torá y los profetas habrían proporcionado la mayoría de los modelos imitados por el Nuevo Testamento y otras obras posteriores. La función de los relatos extraordinarios sería, fundamentalmente, conferir autoridad religiosa a las doctrinas o a los mensajes de las obras en las que aparecen incluidos.

Las investigaciones antropológicas y psicológicas sobre los EAC y su uso religioso no contradicen ninguno de los descubrimientos de la exégesis crítica, pero sí incrementan la verosimilitud de que las tradiciones literarias sobre experiencias extraordinarias sean testimonios directos o indirectos de conocimientos y prácticas reales acerca de cómo propiciar el contacto con lo divino. Los resultados

de dichas investigaciones afirman que la constitución neurológica humana hace posibles este tipo de experiencias, que las prácticas rituales ayudan a inducir las y que la tradición religiosa en la que se insertan los sujetos influye en su configuración. Así, pues, aunque algunos de los textos en los que se habla de experiencias religiosas extraordinarias pueden ser testimonios ficticios inspirados en modelos antiguos y configurados según las convenciones literarias asociadas a este género de relatos, otros pueden tener un origen en experiencias reales en EAC. Este parece ser, por ejemplo, el caso del testimonio autobiográfico de Pablo en 2 Cor 12,1-7. Por otra parte, el mero hecho de que un grupo humano apele a una experiencia extraordinaria para dar autoridad al contenido de un escrito indica que la valora y la considera posible.

La relación entre estas dos posiciones exegéticas, la que subraya el carácter literario de los relatos de experiencias extraordinarias y la que subraya su posibilidad en EAC, es, a mi juicio, de compatibilidad absoluta. Una compatibilidad semejante a la que hoy reconocemos entre la existencia del subgénero literario «relato de conversión», claramente discernible en muchas vidas de santos, y el hecho de que muchas personas –santas y no santas– han vivido y viven experiencias reales de conversión. Parece razonable suponer que primero han sido las experiencias y luego la fijación de la forma literaria que las narra. Pero esto no requiere suponer que todos los relatos de conversión incluidos en las vidas de santos reflejen experiencias reales de sus protagonistas. Una vez inventada y asumida, la forma literaria puede ser recreada a discreción, como mero ejercicio literario o como un presupuesto más en la reconstrucción apologética de una biografía.



CUARTA PARTE

Para profundizar

Memoria, transmisión e interpretación

CAPÍTULO 11

En la segunda parte de este libro hemos estudiado seis modelos básicos para la reconstrucción del contexto sociocultural del Nuevo Testamento. La finalidad de este estudio era ofrecer herramientas para la correcta interpretación de los contenidos significativos de los textos. En este capítulo voy a presentar brevemente algunas investigaciones recientes que utilizan diversas ciencias sociales para estudiar la manera como fueron creados esos textos y el uso al que estaban destinados.

Estos estudios prometen ayudarnos a entender mejor los procesos de transmisión y comunicación que contribuyeron a la creación de los escritos neotestamentarios, así como los factores implicados en las sucesivas actualizaciones de su significado. También nos pueden servir de motivación para acercarnos al fenómeno de las actualizaciones, relecturas e interpretaciones creativas de los textos del Nuevo Testamento que están surgiendo hoy en distintos países y áreas culturales del mundo.

Presupuestos sobre oralidad y escritura en la exégesis crítica del siglo xx

El fenómeno de la transmisión oral ha interesado a la exégesis del Nuevo Testamento, por lo menos, desde el nacimiento de la crítica de las formas en los años veinte del siglo pasado. La mayor parte de los estudiosos aceptan que muchos contenidos de los escritos neotestamentarios tuvieron un origen y una primera existencia orales, quedando fijados por escrito al ser incorporados en las obras literarias donde ahora los encontramos o en otras, que sirvieron de fuentes a estas, pero luego se perdieron. Este sería especialmente el caso de muchas sentencias, parábolas controversias, y narraciones de acciones extraordinarias atribuidas a Jesús en los evangelios sinópticos.

Ahora bien, aunque los estudiosos reconocen que la fijación por escrito de un determinado elemento no conlleva necesariamente el fin de su transmisión oral, y aunque hay razones para creer que los copistas antiguos se dejaban a menudo influir por versiones orales de lo que copiaban, la distinción drástica entre transmisión oral y escrita sigue siendo un presupuesto operativo en gran parte de la exégesis actual. Según este presupuesto, la transmisión oral se basaría en la pura memorización individual, mientras que la escrita lo haría en la copia literal de los textos. La fidelidad de la primera estaría suficientemente garantizada por el valor que los transmisores otorgaban a la tradición y por el carácter elemental y estereotipado de las formas literarias en las que se transmitía; la fidelidad de la segunda, por la propia actividad de copiar, letra a letra, un texto presente ante los ojos, o la de escribirlo al dictado, palabra por palabra.

Los estudios sobre comunicación oral y escritura realizados por filólogos, psicólogos y sociólogos en las últimas décadas sugieren, sin embargo, que este presupuesto no es totalmente adecuado. Los as-

pectos del mismo que deben ser revisados son, fundamentalmente, dos. El primero, la posibilidad de distinguir netamente entre transmisión oral y transmisión escrita. El segundo, la idea de que la reproducción de la memoria oral es análoga a la reproducción de la copia escrita. La crítica al primero se apoya en estudios antropológicos e históricos sobre la oralidad en sociedades que conocen la escritura pero donde solo una pequeña parte de la población es capaz de leer con fluidez y escribir. La crítica al segundo surge de las investigaciones neurológicas, psicológicas y sociológicas actuales sobre las memorias individual y grupal.

Interconexión entre oralidad y escritura en la Antigüedad

Casi todas sociedades mediterráneas que formaban, a principios de nuestra era, parte del Imperio romano conocían desde hacía tiempo la escritura, sin embargo, el porcentaje de su población capaz de leer y escribir de forma fluida era muy reducido. La educación literaria era un privilegio de las élites y de algunos colectivos de intermedios directa o indirectamente a su servicio. Aunque en la época helenístico-romana se extendió de forma considerable en el ámbito del comercio y entre los esclavos domésticos de familias ricas, en modo alguno podemos suponer que estuviera al alcance de más del 10 por ciento de la población.

Todas las personas antiguas conocían las funciones sociales de la escritura, pero la mayoría de ellas solo eran capaces de reconocer unos pocos signos gráficos y apenas sabían garabatear algo más que su propio nombre. Esas funciones estaban generalmente relacionadas con el poder, de ahí que los contactos de las gentes pobres y humil-

des con la escritura se redujeran, generalmente, a dejar inscribir sus datos en los documentos con los que la administración fiscal y, si era el caso, los acreedores controlaban el pago de sus deudas. Los contratos comerciales, matrimoniales y laborales del 90 por ciento de la población se realizaban de forma oral ante testigos, pues la palabra de una persona honorable era mucho más de fiar que un papiro o pergamino escrito, que podía perderse, destruirse o ser falsificado con relativa facilidad.

Esta situación es muy parecida a la que predominaba hasta hace pocas décadas en muchos países con zonas rurales o poblaciones marginales poco alfabetizadas. De ahí que las investigaciones sociológicas recientes sobre las funciones que la escritura tiene en estos contextos estén siendo de gran utilidad para los estudiosos de la antigüedad judía y grecorromana. De hecho, fue el proyecto diseñado por los filólogos clásicos Perry y Lord de estudiar la transmisión oral en la épica tradicional balcánica para aplicar sus conclusiones a la poesía homérica, lo que despertó el interés de psicólogos, sociólogos e historiadores por los fenómenos culturales relacionados con la oralidad y la escritura. Cotejando las aportaciones de todos estos estudiosos con los datos procedentes de las épocas helenística y romana es posible derivar las siguientes conclusiones:

En aquellos contextos socioculturales donde no hay textos escritos con los que cotejar y controlar la exactitud de la transmisión oral, la memoria humana no suele ser capaz de repetir con total exactitud las palabras recibidas. A pesar de que los poetas, cantores y actores tradicionales se valen de numerosas herramientas mnemotécnicas y construyen sus composiciones utilizando recursos formales fáciles de recordar, las grabaciones modernas de sus ejecuciones han demostrado que estas nunca son exactamente iguales. Lo que en una cultura predominantemente oral se considera «transmisión

fiel» admite mucha más variación y creatividad que lo que nuestra cultura literaria entiende por «transmisión exacta».

En el mundo antiguo, la escritura tuvo siempre una posición subordinada respecto a la comunicación oral. Una de sus funciones originales parece haber sido servir de ayuda a la repetición de mensajes orales y, aunque con el tiempo incorporó otros usos, ese primero continuó siendo el más frecuente y popular. Pero además, la inmensa mayoría de los textos eran escritos, no para ser leídos en silencio, sino para ser proclamados en voz alta y escuchados. Tanto es así que incluso los lectores solitarios leían en voz alta.

Este uso oral de la escritura es seguramente la razón por la que los estilos literarios antiguos imitan tan de cerca el discurso hablado que muchas veces es imposible saber si un texto es la transcripción de una creación oral o si fue originalmente compuesto por escrito.

La predominancia de la oralidad en el mundo antiguo parece haberse hecho sentir también en los procesos de composición literaria. Algunos testimonios biográficos revelan que los autores cultos solían componer dictando oralmente a un ayudante y corrigiendo luego lo escrito. Por otra parte, muchos discursos, relatos y poesías compuestos de forma oral para ser declamados en público eran, circunstancialmente, puestos por escrito, a veces de forma esquemática, con el único fin de servir de apoyo a la memoria del orador.

Dado que la finalidad de una obra literaria era su actualización oral en la recitación o representación, tanto los autores como los oradores aprovechaban las sucesivas repeticiones para corregirla, mejorarla y adaptarla a los distintos públicos. Así, un poema épico, una representación dramática, un relato, un discurso de instrucción... podían variar apreciablemente de una actualización oral a otra en función del perfeccionismo del autor, de la imaginación de los dis-

tintos oradores y de otros múltiples factores contextuales. Es lógico pensar que algunas de estas variaciones quedarían también reflejadas por escrito en la obra o en los esquemas gráficos de la misma usados como ayuda en la recitación.

Las implicaciones que esta forma de entender la composición literaria antigua tiene para los estudios neotestamentarios son considerables. Un buen número de exégetas investiga ya las posibilidades de entender el evangelio de Marcos y el documento Q como fosilizaciones escritas de composiciones originalmente destinadas a ser representadas o proclamadas ante determinados grupos de personas. Los procesos de composición de estos textos habrían empezado con la recitación oral de unos pocos contenidos que, con el paso del tiempo y las ocasiones brindadas por sucesivas reactualizaciones, habrían ido aumentando en extensión y estructura hasta hacer aconsejable su puesta por escrito.

Aunque las iniciativas de componer un relato biográfico sobre Jesús o de hacer un discurso hilado con algunas de sus principales enseñanzas provienen, sin duda, de individuos concretos, las diversas reactualizaciones orales de estas composiciones, por distintos actores y en distintos contextos, posibilitarían la intervención de muchas otras mentes y muchas otras manos en su desarrollo y crecimiento. Las ocasiones de poner por escrito estas composiciones también posibilitarían la modificación de lo recibido y la introducción de adiciones redaccionales. Ahora bien, a diferencia de lo que defiende la exégesis literaria tradicional, basada en la idea de «copia literal», no podemos suponer que las intervenciones de dichos redactores fueron más determinantes a la hora de definir la intención y estructura global de los escritos, que las de esas otras mentes y esas otras manos de etapas anteriores. Estas obras tendrían un autor o compositor original concreto y

uno o varios redactores concretos responsables de las versiones finales escritas que conocemos, pero también un número indefinido de coautores intermedios cuyas contribuciones podrían haber sido tan determinantes o más que las de los autores iniciales y los redactores finales.

Pero las consecuencias de los procesos de composición literaria en la antigüedad para la exégesis neotestamentaria no acaban aquí. Además de recibir el influjo de esa multitud indefinida de coautores, aquellas obras que, como el evangelio de Marcos o el documento Q, fueron originalmente compuestas para la proclamación o representación grupal absorbían también los impactos de las reacciones de los receptores. Como numerosos estudios sociolingüísticos señalan, en la comunicación oral, la actualización o representación (*performance*) es parte esencial del significado comunicado. Ahora bien, la actualización de una composición incluye, no solo la actuación del orador –sus palabras, gestos, entonación, emociones– sino también el contexto físico y humano donde actúa y la reacción que provoca en los receptores. La representación o actualización oral es, desde el punto de vista de la sociología, una situación de interacción comunicativa, en la que la propia recepción del mensaje está modulada por las actitudes de los receptores, el contexto social en el que se encuentran y sus expectativas personales y grupales. En estas circunstancias, es altamente probable que las modificaciones introducidas en las composiciones tras sus actualizaciones orales incluyeran aspectos, elementos y matices surgidos en los propios contextos interactivos de las representaciones.

La capacidad de variación y creación posibilitada por la influencia de la oralidad en la producción de las obras literarias antiguas se extiende incluso a la reproducción escrita. Sabemos, en efecto, que en las culturas donde la escritura está subordinada a la comu-

nicación oral, donde la alfabetización es muy reducida y donde no hay procedimientos sencillos para acceder a los textos, la educación literaria suele promover la práctica de leer memorizando y de citar las fuentes escritas recurriendo exclusivamente a la memoria. Según las investigaciones más recientes sobre la educación profesional de los escribas judíos y la enseñanza en las escuelas rabínicas, los alumnos apenas tenían contacto directo con los textos que aprendían. Lo normal era que memorizaran sus contenidos escuchando la recitación del maestro, quien también los había aprendido de memoria. Más tarde, cuando se presentaba la ocasión o la necesidad de reproducir esos textos, no acudían a un original para copiarlo –podría no haber ninguno en muchas millas a la redonda–, sino que escribían lo que en sus años de formación habían memorizado.

Estas prácticas de escritura nos permiten disolver algunos problemas clásicos de la exégesis crítica, como el de entender por qué las citas veterotestamentarias del Nuevo Testamento suelen diferir considerablemente de las versiones contemporáneas de las Escrituras judías e incluso, en algunos casos, son imposibles de identificar. La memorización tiene, en efecto, sus límites, y la dificultad, muchas veces insuperable, de consultar los originales facilitaría, también, la introducción subrepticia de modificaciones intencionadas.

Las aportaciones científico-sociales e históricas que he resumido en este apartado están forzando un cambio de paradigma explicativo en el estudio de la creación y transmisión de los libros del Nuevo Testamento. Cada vez es más claro que la pregunta tradicional por las versiones originales de muchos de estos libros carece de sentido y que, en algunos casos significativos, como el evangelio de Marcos y el documento Q, tampoco tiene sentido imaginar un único autor o redactor.

Relacionadas con dichas aportaciones aparecen cuestiones nuevas y se abren nuevas vías de investigación. Entre estas últimas destacaría el interesantísimo proyecto de estudiar la relación entre las distintas versiones textuales de una misma obra y los diversos contextos socioculturales o comunitarios de su recepción.

Memoria e identidad grupal

La memoria es, hoy día, uno de los temas de investigación que mayor número de disciplinas atrae. La memoria es estudiada desde el punto de vista de la neurología, la psicología, la psicología social, la sociología y la historia. Aunque no todas estas disciplinas utilizan una idéntica acepción de la memoria, es interesante constatar que existe un esfuerzo general en todas ellas por hacer converger sus distintas acepciones y perspectivas hacia una comprensión integradora de esta capacidad humana. En otras palabras, se están dando pasos para relacionar los aspectos neurológicos y psicológicos de la memoria con su enraizamiento y sus implicaciones en la vida social.

La concepción clásica de la memoria humana como «capacidad de almacenar información disponible en algún lugar de la mente para ser usada a voluntad» es tan simple y parcial que nadie la considera hoy un buen punto de partida. Desde la neurología y la psicología se tiende cada vez más a distinguir distintos tipos de memoria, basados en distintos modos de actividad cerebral y distintas formas de aprendizaje y de uso. Así, una es la memoria implicada en la asimilación de listas de datos, otra la implicada en el reconocimiento de personas y objetos, otra la que nos permite construir narraciones sobre lo vivido en el pasado. El conocimiento matemático operativo en la mente de un científico es una forma de memoria distinta a la

evocación de experiencias pasadas. El conocimiento práctico de nuestra interacción con el mundo en torno (saber andar, montar en bicicleta, hacer nudos, hablar, usar el lápiz) es una forma de memoria distinta de la de los recuerdos asociados con una fuente o fecha-dos (mi graduación, mi primer encuentro con esta persona, el día que estalló la guerra, etc.).

Aunque de modos seguramente distintos, casi todos estos tipos de memoria contribuyen a la formación de nuestra identidad o auto-concepto del yo. En este autoconcepto se incluyen, efectivamente, mis capacidades y habilidades aprendidas, los recuerdos de mi infancia, las personas que reconozco porque son para mí significati-vas, mis opciones y actitudes ante los acontecimientos y situaciones que me ha ido tocando vivir, etc.

Una de las dimensiones más relevantes del autoconcepto del yo es la tendencia del sujeto a identificarse con las categorías sociales y grupos de pertenencia donde se encuentra incluido. A esta dimen-sión social de la identidad corresponden unas formas de memoria que el sociólogo Maurice Halbwachs denominó «memoria colec-tiva». La memoria colectiva es una parte o dimensión de la memo-ria individual que surge y se mantiene por el intercambio comuni-cativo entre los miembros de un grupo de pertenencia. Cada grupo engendra su propia memoria colectiva, que al ser compartida por todos sus miembros, contribuye a la creación de una identidad so-cial también compartida.

Aunque las identidades sociales y las memorias colectivas surgen como productos espontáneos del dinamismo inherente a la vida humana en sociedad, no es infrecuente que los individuos y los gru-pos tengan conciencia de sus posibles implicaciones políticas y so-ciales e intenten manipularlas para beneficio propio.

De acuerdo con Mario I. Aguilar («Rethinking the Judean past: Questions of history and social archaeology of memory in the First Book of the Maccabees», *Biblical Theology Bulletin* 30.2, 58-67, p. 58), la autoafirmación social de un grupo se realiza mediante la creación o elaboración creativa de alteridad y diferencia. Es decir, el grupo se esfuerza por convertirse y presentarse ante el resto de la sociedad como un colectivo único, con unas características o capacidades especiales que «los de fuera» harían bien en tener en cuenta. La autoafirmación es una actitud colectiva, normalmente promovida por los líderes del grupo, con la que se busca que sus miembros valoren su pertenencia y se sientan emocionalmente apegados a él, y que los que no son miembros reconozcan su relevancia social y lo respeten.

Como todas las investigaciones sociológicas inspiradas en los trabajos de Halbwachs confirman, en los procesos de autoafirmación grupales, la contribución de la memoria colectiva a la formación de la identidad social del grupo juega siempre un papel crucial. La memoria colectiva cultiva los recuerdos del pasado que son comunes a los miembros del grupo. De este modo proporciona el material sobre el que los procesos de diferenciación y alteridad operarán de forma selectiva, ensalzando, elaborando o silenciando sus distintos contenidos. Ahora bien, dado que estos procesos de diferenciación y alteridad tienen lugar fundamentalmente a través del intercambio comunicativo intragrupal, serán a su vez capaces de retroalimentar la memoria colectiva modificando sus acentos y sus olvidos de acuerdo con la imagen que el grupo se esfuerza en dar de sí mismo y encarnar.

Las investigaciones sociológicas sobre la memoria colectiva están brindando a los exégetas la oportunidad de estudiar los escritos del Nuevo Testamento desde una perspectiva interesante y novedosa;

una perspectiva que no pregunta tanto por la verdad o la autenticidad de sus contenidos, cuanto por su contribución al surgimiento del cristianismo. La relación de la memoria colectiva con la identidad social y la autoafirmación de los grupos permite considerar los escritos neotestamentarios como testimonios de la memoria colectiva del cristianismo en formación: Son los recuerdos seleccionados de los acontecimientos, personajes y acciones con los que se identificaban los diferentes grupos o comunidades de seguidores pospascuales de Jesús. Vistos de esta manera, incluso las modificaciones, elaboraciones, omisiones y embellecimientos que podamos detectar en su transmisión adquieren un significado histórico relevante, pues indican las direcciones en las que iban encaminados los esfuerzos conscientes del cristianismo en formación por constituirse como grupo valioso y afirmarse ante el mundo.

Las ciencias sociales y las interpretaciones actualizadoras del Nuevo Testamento

Las ciencias sociales nos han ayudado a reconstruir el contexto sociocultural presupuesto por los textos del Nuevo Testamento, es decir, el escenario de conocimientos, valores, prácticas e instituciones sociales sobre el que debemos leer estos textos para poder entender qué querían decir sus creadores y qué entendían sus destinatarios originales. Pero no solo esto, como hemos intentado mostrar más sucintamente en este capítulo, las ciencias sociales también están proporcionando instrumentos para una mejor comprensión de los procesos de creación, transmisión y recepción de esos mismos textos en la antigüedad, así como de su uso social en la creación de la entonces incipiente memoria colectiva cristiana.

Tanto las nuevas teorías sobre la interacción dinámica entre oralidad y escritura como las investigaciones recientes sobre la memoria individual y grupal nos obligan a reconocer que los textos neotestamentarios hoy día en nuestras manos no solo están enraizados en la cultura y la sociedad donde surgieron los mensajes que pretenden transmitir, sino también en las distintas y sucesivas circunstancias grupales donde fueron creados, utilizados, recreados y recibidos. Durante años, puede que incluso décadas, narraciones como la del evangelio de Marcos y discursos como los del documento Q fueron textos vivos capaces de modificarse y crecer con cada representación, con cada nuevo actor, con cada nuevo público o individuo receptor. Durante todo este tiempo contribuyeron a crear una nueva identidad social y una nueva memoria colectiva para las personas y los grupos que entendieron su opción de seguir a Jesús como el elemento más decisivo y valioso de su pasado común. Ahora, para nosotros, son testigos excepcionales de la memoria colectiva de esas personas y grupos.

Pero el uso de las ciencias sociales también nos obliga a reconocer que la situación del receptor actual del Nuevo Testamento en los países de cultura occidental es muy distinta a la sus destinatarios originales. Por una parte, estos escritos no nos hablan de un pasado reciente incluido en nuestra memoria colectiva, sino de personajes y acontecimientos que ya formaban parte de la cultura en la que hemos nacido, que pertenecen a lo que Assmann denomina «mitos culturales» o contenidos de nuestra «memoria cultural» (Joan Assmann, «Form as a mnemonic device: Cultural texts and cultural memory», en Richard A. Horsley-Jonathan A. Draper-John Miles Foley (eds.), *Performing the Gospel. Orality, memory, and Mark*, Fortress, Minneapolis, 2006, pp. 67-82).

Tras haber hecho el esfuerzo de contextualizar el Nuevo Testamento en la cultura y sociedad de su tiempo, nos damos cuenta de

que muchos de sus contenidos ya no pueden tener para nosotros el mismo sentido y la misma relevancia que tuvieron para sus creadores y destinatarios. La diferencia sociocultural es tan grande que, a veces, no es posible trasvasar plenamente el mensaje, y otras, el mensaje trasvasado es para nosotros inasumible o irrelevante. En estos casos las únicas actitudes honradas que podemos adoptar son, bien mantenernos en el plano de la descripción científica y fenomenológica, o bien, asumir de forma consciente interpretaciones creativas que tengan sentido en nuestra propia cultura.

El requisito de la conciencia para la segunda opción es indispensable, pues de otra manera estaríamos haciendo una interpretación etnocéntrica del texto y, por tanto, esencialmente errónea. Afortunadamente, a la hora de hacer interpretaciones conscientemente creativas, los modelos científico-sociales utilizados en la reconstrucción de los contextos pueden ser todavía de alguna utilidad, pues nos ayudan a localizar los elementos para nosotros inasumibles o irrelevantes y nos señalan la lógica cultural que los relaciona con otros elementos del texto. Esto nos permite elegir más precisamente la clave de nuestra interpretación creativa y saber hasta dónde debemos extenderla para lograr una lectura coherente.

El siguiente ejemplo ilustrará adecuadamente la naturaleza de la estrategia: El fenómeno cultural de la posesión espiritual tiene una presencia notabilísima en los evangelios. Hoy día, sin embargo, son pocos los cristianos de cultura occidental que creen en la existencia de espíritus poseedores. Una de las actitudes frecuentemente adoptadas por estos cristianos ante los relatos de los exorcismos de Jesús es, simplemente, ignorarlos. Ahora bien, ignorar la presencia del fenómeno de la posesión y de la práctica exorcista en la tradición sobre Jesús supone operar en ella una amputación de dimensiones muy considerables. Otra actitud frecuente, es la de interpretar crea-

tivamente la posesión por espíritus malignos en clave de pecado. Esta clave interpretativa produce, sin embargo, muchas incoherencias o perplejidades, pues el Jesús evangélico jamás se pronuncia o indaga sobre el estado moral de los posesos.

El modelo antropológico de Ioan M. Lewis sobre el fenómeno cultural de la posesión espiritual sugiere, sin embargo, otra clave de interpretación creativa mucho más coherente. Este modelo relaciona las dos principales actitudes morales frente a la posesión por espíritus malignos con los principales grupos sociales de interés y extrae las consecuencias que adoptar una u otra actitud tiene para los propios exorcistas. Según Lewis, la posesión por espíritus malignos se presta a ser utilizada por los colectivos subordinados u oprimidos como una forma de protesta social. El supuesto cultural de que es el espíritu poseedor, y no el poseso, quien actúa exime de responsabilidad a este último por todos los desórdenes que provoca en la vida social. Ante esta situación, las élites en el poder tienden a interpretar los casos de posesión por espíritus malignos entre sus subordinados como castigos divinos por los pecados que las víctimas o sus allegados hayan podido cometer. Es decir, si bien admiten que el poseso no es responsable de sus actos, afirman que la responsabilidad moral de haber llegado a tal estado sí le corresponde a él o a alguna persona de su entorno. Los colectivos subordinados, por su parte, se defienden insistiendo en que los espíritus malignos son seres caprichosos y malévolos que atacan a las personas sin ningún criterio moral.

En esta guerra de interpretaciones interesadas, los exorcistas no pueden dejar de tomar partido. El exorcista que simpatice con las protestas de los colectivos subordinados y evite atribuir causas morales a los frecuentes casos de posesión negativa entre sus filas, será visto con recelo por los poderosos, que no perderán ocasión de desacreditarlo acusándole de practicar la brujería. De acuerdo con los

testimonios evangélicos, Jesús es uno de estos exorcistas. Jesús se pone, efectivamente, del lado de los colectivos pobres, subordinados y oprimidos; ignora el pasado moral de los posesos que exorciza, y en muy poco tiempo se atrae las acusaciones malintencionadas de los representantes de la autoridad que le califican de endemoniado (Jn 7,20; 8,48; 10,19-21), hacedor de maleficios (Jn 18,30) y aliado de Belcebú (Mc 3,22-30, Mt 12,22-32 y Lc 11,14-23).

La aplicación del modelo de Lewis a los evangelios no disminuye la distancia cultural entre la Palestina del tiempo de Jesús, en la que casi todo el mundo creía en la posesión espiritual, y las sociedades europeas posmodernas, en las que casi nadie acepta esta creencia. Sin embargo, sí pone de relieve un aspecto de la actitud de Jesús que puede ser actualizado con sentido en estas sociedades. A saber, su rechazo a considerar que las dolencias y los condicionamientos conductuales negativos que sufren los colectivos más desfavorecidos, y que ocasionan frecuente desorden social, sean responsabilidad suya.

Identificar «posesión espiritual» con «alcoholismo», «drogadicción», «sida» o cualquiera de las limitaciones físicas o mentales que suelen acompañar la marginación y la pobreza en nuestros días es una licencia interpretativa creativa. Sin embargo, tiene la ventaja de relacionarse coherentemente con otros elementos del ministerio de Jesús que no necesitan interpretaciones creativas para poder ser asumidos por la cultura moderna occidental, como son la ética solidaria del sermón del monte/llano y una imagen del reinado de Dios claramente parcial hacia los más desfavorecidos (Esther Miguel, *Jesús y los espíritus*, Sígueme, Salamanca 2009).

Pero los beneficios de las ciencias sociales para la interpretación actual del Nuevo Testamento no acaban aquí. En muchas zonas del

mundo donde la cultura occidental moderna ha penetrado solo de forma parcial, la recepción de los escritos neotestamentarios presenta variaciones importantes respecto a la de las iglesias cristianas europeas. Aunque todas estas nuevas formas de recepción incluyen dosis más o menos grandes de creatividad, en algunos aspectos subrayan prácticas, sentidos y significados propios de culturas preindustriales más próximas a la cultura del tiempo de Jesús que la nuestra. En lugares de África, Asia y Latinoamérica, movimientos y grupos cristianos recuperan la importancia que en los orígenes tuvo la posesión por el Espíritu, las prácticas sanadoras o el aspecto político del mensaje liberador de Jesús. Una familiaridad con los modelos científico-sociales aplicables a las sociedades mediterráneas del siglo I nos permite apreciar mejor los puntos en los que estas formas de acoger e interpretar el Nuevo Testamento pueden ser incluso más fieles a su mensaje originario que las nuestras. Esta capacidad favorece, sin duda, la comprensión mutua y el diálogo respetuoso entre las diversas corrientes, nuevas y tradicionales, de seguidores pospacuales de Jesús.

Bibliografía comentada

CAPÍTULO 12

La bibliografía a la que puede dirigirse el lector para ampliar y profundizar los temas expuestos en los capítulos anteriores es inmensa. En este capítulo ofrezco una bibliografía brevemente comentada que ha sido seleccionada por su calidad y accesibilidad. Los comentarios que siguen a cada título no pretenden valorar la obra en su conjunto, sino solo indicar aquellos aspectos de la misma relacionados con el uso de las ciencias sociales en la exégesis.

Por razones de utilidad he dividido la bibliografía en tres apartados: (a) obras de tema científico social relevantes para la reconstrucción del contexto sociocultural del Nuevo Testamento, (b) obras que reflexionan sobre el uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica, (c) obras de exégesis neotestamentaria que utilizan modelos de las ciencias sociales como instrumento metodológico esencial.

Considero necesario llamar también la atención sobre la revista norteamericana *Biblical Theology Bulletin*, que, desde hace más de dos décadas, consagra la mayor parte de sus artículos a promover el interés por el conocimiento y la reconstrucción de los contextos socioculturales presupuestos por los textos bíblicos.

Ciencias sociales

ERIKA BURGUIGNON (ed.), *Altered States of Consciousness and social change*, Ohio State University Press, Columbus OH 1973.

Colección de etnografías sobre experiencias y función religiosa de EAC en distintas culturas y contextos religiosos actuales, a partir de los cuales la editora plantea algunas cuestiones generales acerca del uso religioso de dichos estados y propone posibles relaciones teóricas (de carácter etnológico) para contrastar en ulteriores investigaciones.

ERIKA BURGUIGNON, «Altered States of Consciousness», en Erika Bourguignon, *Psychological Anthropology. An introduction to human nature and cultural differences*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York 1979, 233-269.

Uno de los escritos pioneros en el estudio de los EAC, en el que la autora explica los conocimientos actuales del fenómeno y la relación entre el aspecto psicológico y el cultural del mismo. Destaca por su claridad y su posición no reduccionista.

PETER L. BERGER-THOMAS LUCKMANN, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Anchor Books, Nueva York 1967. Exposición de carácter teórico, aunque ilustrada con ejemplos reales, de la sociología del conocimiento defendida por los autores. Explica el proceso por el que los grupos humanos construyen e institucionalizan el conjunto de conceptos, valores y axiologías mediante las que ordenan y dan significado a la realidad, así como las estrategias sociales utilizadas para legitimar este conocimiento y pasarlo de una generación a otra. En el estudio de dichas estrategias se pone en evidencia la fragilidad inherente al proceso de transmisión del conocimiento social compartido y las posibles fuentes de actitudes contraculturales en individuos, grupos marginales y movimientos sociales.

S. N. EISENSTADT-L. RONINGER, *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Etnología de las relaciones interpersonales voluntarias (amistad y relación patrón-cliente) ilustrada con numerosas referencias a estudios etnográficos de diferentes sociedades.

EUGENE D'AQUILI - ANDREW B. NEWBERG, *The mystical mind. Probing the biology of religious experience*, Fortress Press, Minneapolis MN 1999
Ensayo de carácter científico-filosófico sobre el funcionamiento del sistema nervioso en EAC y su interpretación religiosa. Tiene el valor de plantear con toda claridad los problemas inherentes a la noción de «realidad» y a la relación postulada entre dicha realidad y la conciencia.

GERHARD E. LENSKI, *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Paidós, Barcelona, 1969.

Ensayo sociológico sobre la relación entre desarrollo tecnológico de una sociedad y sus estructuras de poder. Propone un modelo, basado en estudios comparativos, por el que a cada estadio de desarrollo tecnológico le corresponde una forma de gobierno y una distribución particular de los privilegios.

IOAN M. LEWIS, *Ecstatic religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin, Harmondsworth 1971.

Estudio comparativo sobre el fenómeno de la posesión y la práctica exorcista, del que el autor induce un modelo etnológico capaz de explicar las relaciones entre las interpretaciones posibles de los diversos tipos de posesión y los diferentes grupos sociales de interés.

CLAUDE MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, París 1986.

Etnología de la esclavitud basada fundamentalmente en estudios etnográficos en África.

CLAUDE MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, París 1982.

Ensayo de antropología social sobre la economía doméstica preindustrial y su evolución en las sociedades capitalistas y el colonialismo contemporáneo. La primera parte de la obra puede considerarse una etnología de la familia patriarcal.

JAMES C. SCOTT, *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven CT-Londres 1976.

Estudio etnológico sobre la moral económica del campesinado. Propone un modelo explicativo de los valores y comportamientos que estructuran la vida de los campesinos y analiza el carácter moral del sentimiento de indignación que desencadena las revueltas protagonizadas por este colectivo. Se basa en estudios etnográficos de comunidades aldeanas en distintas zonas geográficas y épocas históricas, pero utiliza predominantemente documentación histórica sobre las revueltas campesinas en el Sureste Asiático de principios del siglo XX.

JAMES C. SCOTT, *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven CT-Londres 1985.

Etnografía admirablemente escrita y muy amena, basada en la investigación de campo del propio autor en una aldea malaya entre 1978 y 1989. Estudia la moral del campesinado en un contexto específico, poniendo especial énfasis en los sentimientos, valores y prácticas de resistencia cotidianas frente a las nuevas formas de explotación económica impuestas por la mecanización y mercantilización de la agricultura.

JAMES C. SCOTT, *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, Yale University Press, New Haven CT-Londres 1990.

Ensayo exploratorio sobre las subculturas subordinadas de resistencia. Aunque no se presenta como una teoría formalizada, puede

considerarse una etnología en ciernes. Los estudios que sirven como fuentes de datos se refieren, fundamentalmente, a los campesinados de diversas zonas geográficas y épocas históricas y al colectivo de esclavos negros en América.

RODNEY STARK-WILLIAM SIMS BAINBRIDGE, *A theory of religion*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1996.

Investiga los procesos de formación y transformación de sectas religiosas y cultos en la América contemporánea, poniendo especial énfasis en los procesos de afiliación.

HARRY C. TRIANDIS, *Individualism & Collectivism*, Westview Press, Boulder CO-Oxford 1985.

Etnología que fundamenta, con datos procedentes de la antropología social tratados estadísticamente, los resultados más importantes de las teorías de la identidad que habían sido establecidos a partir de montajes experimentales.

Reconstrucción de contextos socioculturales y usos de las CCSS en el estudio de la Biblia

JOHN H. ELLIOTT, *What Is Social-Scientific Criticism?*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1993.

Uno de los libros que trata de modo más completo y exhaustivo la historia, la necesidad y las exigencias del uso de las ciencias sociales en el estudio de la Biblia.

BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

Libro pionero en la exposición de los rasgos socioculturales más relevantes presupuestos por la literatura neotestamentaria. Exposi-

ción clara e ilustrada con numerosos ejemplos. En la introducción se argumenta de forma contundente y concisa la necesidad de leer estos escritos en el contexto sociocultural donde fueron creados.

BRUCE J. MALINA-RICHARD L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.

Comentario original y muy útil de los evangelios sinópticos cuyo objetivo es situar al lector de cada pasaje en los escenarios socioculturales presupuestos por el mismo. Combina el comentario directo de los textos con una colección alfabéticamente ordenada de entradas a rasgos socioculturales, que permite al lector informarse de forma sucinta acerca de los conocimientos que las ciencias sociales aportan sobre dichos escenarios.

K. C. HANSON - DOUGLAS E. OAKMAN, *Palestine in the time of Jesus. Social structures and social conflicts*, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Obra que utiliza los conocimientos socioculturales sobre el entorno del Mediterráneo en el siglo I y los datos arqueológicos y documentales referentes a la región de Palestina para reconstruir el escenario cultural, económico y social del mundo de Jesús.

RICHARD ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and the New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1996.

Ampliación y profundización de los temas expuestos en Malina: 1995.

Exégesis que utiliza modelos de las CCSS

RAFAEL AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001.

El autor utiliza un modelo de relación entre el ámbito político y el ámbito doméstico en las sociedades mediterráneas antiguas para

contextualizar los mensajes y las formas de organización del movimiento de Jesús y de las iglesias de Pablo.

CARMEN BERNABÉ y CARLOS GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre los Orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008.

Libro colectivo que contiene numerosas contribuciones relacionadas con el tema que nos ocupa.

JOHN K. CHOW, *Patronage and Power. A study of social networks in Corinth*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

Utiliza el modelo de relación patrón-cliente y los datos históricos sobre la existencia y funcionamiento de esta relación en el Imperio romano y en Corinto, para interpretar varios elementos de 1 Corintios [el conflicto sobre las cenas compartidas, la colecta para Jerusalén, el uso de tribunales gentiles para resolver conflictos entre miembros, y el bautismo por los muertos]. Apoya la hipótesis de Theissen según la cual, las comunidades paulinas no eran igualitarias.

JOHN D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2002.

Estudio de los primeros pasos del cristianismo en el que se combina la crítica literaria especializada con el uso de un buen número de modelos de las ciencias sociales. Modelos que Crossan presenta y discute con detenimiento antes de utilizarlos en su reconstrucción. Los modelos principales utilizados son tres: (1) la teoría de la estratificación social en los imperios agrarios de G. Lenski, complementada con las precisiones hechas por J. Kautsky para los imperios agrarios comerciales, como es el caso de Roma; (2) la antropología de la resistencia campesina de J.C. Scott, que empalma adecuadamente con la sociología del liderazgo en los movimientos campesi-

nos expuesta por dos autores antes mencionados; y (3) una antropología de género que relaciona las formas de diferenciación cultural entre mujeres y varones con la distribución del poder en las sociedades campesinas. Además discute ampliamente el tema de las experiencias religiosas en EAC y la problemática metodológica relacionada con la transmisión oral.

JOHN H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen hogar. Estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995.

Esta obra es una exégesis sociológica de 1 Pedro, en la que se combinan de forma admirable los métodos de la crítica literaria con las interpretaciones basadas en teorías y modelos de las ciencias sociales, fundamentalmente, en la caracterización y estrategias de supervivencia de las sectas conversionistas. El planteamiento sigue el esquema y la orientación de un análisis socio retórico de la carta, poniendo especial énfasis en la estrategia comunicativa del o los autor(es).

PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.

Aplica extensamente las teorías psicosociales de la construcción de la identidad individual y grupal al análisis de la carta a los Romanos.

ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003.

Exégesis sociocultural del relato marcano de la mujer con flujo de sangre. En la primera mitad de la obra, la autora utiliza el modelo transcultural de «sistema de salud» propuesto por el antropólogo médico Arthur Kleinman para reconstruir los sistemas de salud vigentes en el Mediterráneo de la época helenístico-romana, dete-

niéndose especialmente en el significado de la salud y la enfermedad femeninas. Esta parte constituye un ejemplo excelente de cómo utilizar un modelo teórico para relacionar y ordenar significativamente las colecciones de datos más o menos inconexos aportados por la historia.

CARLOS GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

Utiliza los modelos sociológicos de «desviación social» y «autoestigmatización» creados por la nueva escuela de Chicago para interpretar algunos de los textos más contraculturales del documento Q. Estos modelos son entendidos en el marco de la sociología del conocimiento de P. Berger y Th. Luckmann, del que heredan su carácter transcultural.

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998.

Utiliza el modelo de la familia patriarcal mediterránea, para analizar el significado de la posición del Jesús sinóptico en contra de la institución familiar. El modelo utilizado deriva de la investigación antropológica del área cultural Mediterránea complementada con fuentes antiguas.

RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Hidden transcripts and the arts of resistance. Applying the work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2004.

Libro colectivo en el que se aplican los resultados de las investigaciones de James C. Scott sobre las subculturas de resistencia al Jesús histórico y a Pablo. Esta obra y la siguiente son resultado de las pre-

sentaciones y discusiones de sendos seminarios de la Society of Biblical Literature.

RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Oral performance, popular tradition and hidden transcript in Q*, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 200. Obra colectiva dividida en dos partes, la primera dedicada a la detección y análisis de las huellas de representación oral en el documento Q, la segunda a la interpretación de algunos textos de Q como expresión de una subcultura de resistencia.

MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades Paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994.

Utiliza la sociología del conocimiento de P. Berger y Th. Luckman para estudiar la evolución de las comunidades paulinas. Aplica, sobre todo, los conceptos de «institucionalización» y «legitimación» de la realidad socialmente construida.

WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

Se trata de una obra clásica en lo que a la aplicación de las ciencias sociales al estudio de los orígenes del cristianismo se refiere. Estudia el mundo sociocultural de las comunidades paulinas a dos niveles: (1) el contexto de las ciudades grecorromanas en el que se insertan y (2) el contexto comunitario que crean. Utiliza numerosos resultados de las ciencias sociales para relacionar e interpretar los documentos y restos históricos, pero apenas se detiene en explicar los términos y la lógica interna de las teorías o modelos de donde proceden esos resultados.

JUSTIN J. MEGGITT, *Paul, poverty and survival*, T&T Clark, Edimburgo, 1998.

Libro que debe leerse como respuesta a las posiciones expuestas por G. Theissen en *The social setting of Pauline Christianity. Essays on*

Corinth y otros, según las cuales la estratificación social de las comunidades paulinas incluía diferencias socioeconómicas importantes. Meggitt defiende una estratificación social muy polarizada constituida por un 5 por ciento de ricos y un 95 por ciento de personas que apenas superaban el nivel de la mera subsistencia.

ESTHER MIQUEL, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2009.

Utiliza las aportaciones de la antropología psicológica sobre los EAC y la etnología de I. M. Lewis sobre el fenómeno de la posesión espiritual y la práctica exorcista para estudiar el significado de los exorcismos de Jesús en el contexto general la cultura de su tiempo y en el contexto particular de su proyecto político, ético y religioso (el reinado de Dios).

JEROME, H. NEYREY, *Honor y vergüenza: Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.

Lectura del evangelio de Mateo desde la perspectiva del valor social mediterráneo del honor. El autor se basa en los estudios antropológicos sobre el honor y sus relaciones con otros aspectos de la dinámica social en el área cultural del Mediterráneo, así como en datos literarios antiguos, especialmente, los manuales de retórica, las biografías y los encomios. Es de lamentar la ausencia de un planteamiento psicosocial más general, que podría haber facilitado la comprensión de la estrategia utilizada por el Jesús mateano a la hora de proponer actitudes y conductas éticas opuestas a la concepción mediterránea del honor.

JEROME H. NEYREY (ed.), *The social world of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1991.

Conjunto de estudios monográficos que señalan y analizan la presencia en Lucas-Hechos de determinados rasgos característicos del

contexto sociocultural del Mediterráneo antiguo. Se trata de una obra colectiva, realizada por el grupo de exégetas norteamericanos conocidos como el Context Group, quienes merecen el reconocimiento de haber sido los primeros en utilizar de forma sistemática y programática modelos de las ciencias sociales para la interpretación contextualizada de los textos bíblicos.

JOHN J. PILCH, *Visions and healings in the Acts of the Apostles. How the early believers experienced God*, Liturgical Press, Collegeville MN 2004. Utiliza los resultados de la investigación antropológica y psicológica sobre los EAC para detectar y analizar las experiencias religiosas extraordinarias atestiguadas en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Obra a la vez clara y rigurosa, presentada bajo el formato de «lectura comentada». Contiene dos apéndices muy interesantes sobre el uso del rito en las experiencias religiosas extraordinarias.

RODNEY STARK, *La expansión del cristianismo: Un estudio sociológico*, Trotta, Madrid 2009.

El autor aplica varios resultados de sus investigaciones sociológicas sobre las religiones en Estados Unidos y su teoría general sobre la religión para explicar el fenómeno histórico de la expansión del cristianismo hasta el siglo IV. Utiliza la teoría de las redes sociales, el papel de las mujeres en el crecimiento demográfico, y la noción de compensadores religiosos.

EKKEHARD W. STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2008.

Estudio muy actualizado del nacimiento y evolución del cristianismo primitivo en el que se discuten y utilizan numerosos modelos socio-científicos tanto para reconstruir contextos socioculturales como para explicar los principales rasgos del movimiento de Jesús y los de sus primeros seguidores pospascuales.

GERD THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.

Libro extremadamente interesante centrado en la reconstrucción del proceso de formación del cristianismo en los siglos I y II. Desde el punto de vista de la metodología, tiene el interés de utilizar una teoría rigurosa sobre lo que constituye una «religión». Una teoría que incluye elementos psicosociales, pragmáticos y sociales con los que se intenta integrar las distintas funciones del fenómeno religioso.

GERD THEISSEN, *The social setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, T&T Clark, Edimburgo 1982.

El autor cuestiona la visión tradicional de que los miembros de las primeras comunidades cristianas eran todos pobres. Insiste en la simplicidad excesiva de esta clasificación mostrando que es posible encontrar huellas de una diferenciación socioeconómica con consecuencias importantes en la vida de iglesias paulinas. Es una obra interesante por cuanto muestra la influencia del modelo de estratificación social presupuesto por el intérprete a la hora de analizar los textos.

MAGNUS ZETTERHOLMZ, *The Formation of Christianity in Antioch: a Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Routledge, Londres 2003.

Utiliza modelos sociológicos sobre las diferentes formas de integración social exhibidas por emigrantes musulmanes en Europa con el fin de iluminar el proceso de integración y transformación del movimiento cristiano en Antioquía.

Índice

Introducción	7
Primera parte: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?	9
1. Texto y contexto	13
Los presupuestos socioculturales del lenguaje	13
Dificultades para acceder al contexto sociocultural del Nuevo Testamento	17
Dificultades para organizar e interpretar los datos antiguos ...	22
La perspectiva del investigador	25
2. El uso de las ciencias sociales en la investigación histórica	31
Interpretar el pasado desde el presente	31
Tipos de modelos científico-sociales	34
Cautelas para el uso de las ciencias sociales en la reconstruc- ción histórica	38
Fuentes	52
3. Reflexiones sobre los fundamentos y presupuestos de las ciencias sociales	55
Conocimiento práctico	55
Comportamientos recurrentes	58
Funcionalismo. Instituciones	59

Teoría de conflictos	61
Algunos modelos básicos de la psicología social	62
Segunda parte: ¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?	67
4. Estratificación social. Un modelo materialista	71
Sociedades agrarias	72
El propietario ausente	78
Patronazgo y endeudamiento en el ámbito rural	81
La Galilea de Herodes Antipas	85
Reflexiones metodológicas	88
5. Personalidad de orientación colectivista. Un modelo de la psicología social	91
Categorización	93
Grupos	95
Identidad social e identidad individual	97
La doble moral intragrupal/intergrupala y el valor del prestigio social	100
Bienes limitados y actitud agonista	103
Envidia y mal de ojo	106
Reflexiones metodológicas	109
6. Las sociedades patriarcales. Un modelo etnológico funcional	111
Condiciones económicas, políticas y sociales de las unidades domésticas	112
La unidad doméstica patriarcal: características principales	117
La reproducción de la cultura patriarcal	125
Herencia	132
Honor y vergüenza: el valor del prestigio social en las sociedades patriarcales	136
Reflexiones metodológicas	141
7. Amistad y relación patrón-cliente. Un modelo etnológico	145
Relaciones interpersonales voluntarias	146
Relaciones de amistad	152
Relaciones patrón-cliente	155

Beneficencia	159
Intermediarios y estratificación social	163
Reflexiones metodológicas	164
8. Moral y resistencia campesinas. Un modelo conflictual	167
Campesinado	169
Ética de subsistencia	171
Culturas de resistencia en colectivos subordinados	179
Formas de expresión de las subculturas subordinadas	186
Expresiones de resistencia en el Nuevo Testamento	189
Reflexiones metodológicas	196
9. Estados alterados de conciencia y experiencia religiosa.	199
Experiencia, realidad y conciencia. Su pluralidad	199
Proceso de construcción e interpretación de la realidad. Esta-	
dos alterados de conciencia	207
Realidad trascendente y experiencias religiosas extraordinarias	210
El uso religioso de los EAC	214
Base neurológica y condicionamientos culturales de las expe-	
riencias en EAC	219
Reflexiones metodológicas	224
Tercera parte: Cuestiones abiertas en el debate actual	225
10. Algunos temas discutidos	229
¿Cómo entender la economía antigua?	229
Composición social de las comunidades paulinas	233
¿Son posibles las actitudes contraculturales?	236
¿Es pertinente hablar de subculturas femeninas?	239
¿Literatura o experiencia?	246
Cuarta parte: Para profundizar	249
11. Memoria, transmisión e interpretación	251
Presupuestos sobre oralidad y escritura en la exégesis crítica	
del siglo XX	252
Interconexión entre oralidad y escritura en la Antigüedad	253

Memoria e identidad grupal	259
Las ciencias sociales y las interpretaciones actualizadoras del Nuevo Testamento	262
12. Bibliografía comentada	269
Ciencias sociales	270
Reconstrucción de contextos socioculturales y usos de las CCSS en el estudio de la Biblia	273
Exégesis que utiliza modelos de las CCSS	274